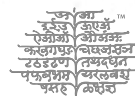
# नवभारत

या अंकात –

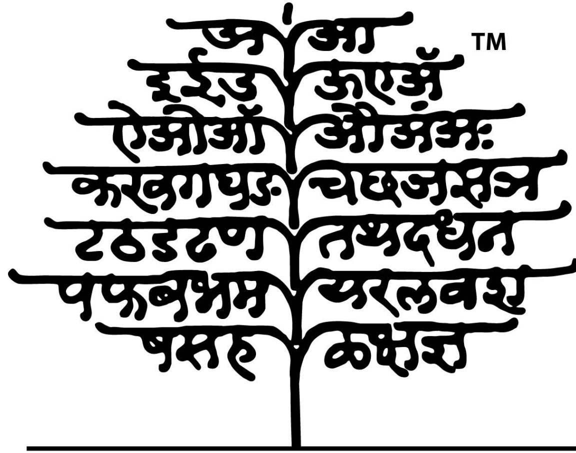



वर्ष ३० अंक बारावा : सप्टेंबर १९७७

वार्षिक वर्गणी १२ रुपये अंकास रु. १–२५




राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत





राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत




द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई




नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)








महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

**राज्य मराठी विकास संस्था**

**एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,**

**धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६**

संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com


# निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

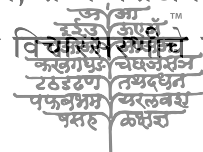
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

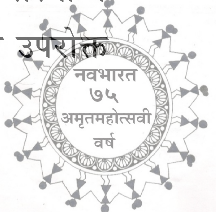
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

**स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.**

अनुक्रमणिका



प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, यांचे मासिक

# नवभारत

( महाराष्ट्रराज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत )



वार्षिक रु. १२

सूल्य रु. १-२५

वर्ष : तिसावे

अंक : बारावा

सप्टेंबर १९७७

मुद्रक- पां. गो. आपटे

प्रकाशक- वि. म. बेडेकर

दी प्राज्ञ प्रेस,

३१५, गंगापुरी,

वाई (जि. सातारा)



पत्रव्यवहार : १ संपादकीय- कार्यकारी संपादक, ' नवभारत ' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान, कीर्ति कॉलेज, दादर- मुंबई- ४०००२८.
२ व्यवस्थापकीय- व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक, दी प्राज्ञ प्रेस, वाई ( जि० सातारा ) ४१२८०३

## या अंकातील लेखक —

१. प्रा. द. अ. देसाई :– लिमयेवाडी, अलिबाग – ४०१२०१ ( जि. कुलाबा ).

२. डॉ. सरोजिनी बाबर :– 'जवाहर' विजयानगर कॉलनी, पुणे ३०.

३. डॉ. पंडित आवळीकर :– प्रोफेसर्स क्वार्टर्स, कर्नाटक कॉलेज कंपाउंड, धारवाड.

४. श्री. न. ना. गोखले :– स्टेट बँक ऑफ इंडिया, इंडस्ट्रियल इस्टेट, सांगली – ४१६४१६.

५. प्रा. शं. ल. चोरघडे :– "दिवाकर", १०९८/५ शिवाजीनगर मॉडेल कॉलनी, पुणे १६.

६. प्रा बापूजी संकपाळ :– मराठी विभाग, ज्ञानविज्ञान महाविद्यालय औरंगाबाद.

७. डॉ. वि. रा. करंदीकर :– ७, फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे ४.

८. डॉ. वा. वि. मिराशी :– कमला-सदन, जैनवसतिगृहाजवळ धरमपेठ–नागपूर.

श्री. द. अ. देसाई

# सौंदर्यशास्त्राचे प्राथमिक प्रश्न

( लेखांक पहिला )

---

## सौंदर्यानुभवाचे स्वरूप

एखादी कलाकृती सुंदर आहे असे म्हटले की तिच्यातील सौंदर्य कोठे आहे असा प्रश्न निर्माण होतो. मग ते कलाकृतीच्या घटकांच्या रचनेत आहे, किंवा ते वस्तुगत अप्राकृतिक गुणासारखे आहे व प्रातिभ ज्ञानाने समजते, किंवा सौंदर्य म्हणजेच उत्कट रसनिर्मिती अशा प्रकारच्या भूमिका घेतल्या जातात. सौंदर्य नावाचे काही नसून सुंदर हा शब्द फक्त आपली भावावस्था दाखविण्याकरता वापरला जातो. अशा प्रकारच्या भूमिकाही अलिकडे घेतल्या गेल्या आहेत. पण कोणत्या प्रकारच्या विशिष्ट भावावस्थेला उद्देशून हा शब्द वापरला जातो किंवा ही भावावस्था कशी निर्माण होते याबद्दल पुरेसा विचार झाल्याचे दिसत नाही.

सौंदर्य जाणवण्याची क्षमता फक्त काही निवडक व्यक्तींतच असते आणि सौंदर्यभावना नावाची एक विशिष्ट भावना असते; स्वरसरंजनात्मक वृत्तीने अनुभवाकडे पाहिल्याने सौंदर्यप्रतीती येते; भारतीय शास्त्रीय संगीतात उत्कंठा-निर्मिती आणि त्या उत्कंठेचे शमन यांच्यातून सौंदर्यानुभव आकार घेतो; अशा वेगवेगळ्या भूमिका मराठी सौंदर्यशास्त्राच्या अभ्यासकांना परिचित आहेत. सौंदर्य–भावनेचे स्वरूप काय आहे ? स्वरसरंजनात्मकतेचे आणि सौंदर्यानुभवाचे नेमके संबंध काय आहेत ? संगीतात (व इतर कलांत देखील) उत्कंठा का निर्माण होते व तिचे शमन कसे होते ? हे व अशासारखे प्रश्न उपस्थित करून त्यांची उत्तरे शोधण्याचा प्रयत्न पुरेशा प्रमाणात झाल्याचे दिसत नाही. या प्रश्नांची उत्तरे सौंदर्यानुभवाचे स्वरूप स्पष्ट करू शकतील व त्यानंतरच सौंदर्य या संकल्पनेचे विश्लेषण करणे शक्य होईल.



अनुक्रमणिका

सौंदर्यशास्त्रज्ञांच्या व समीक्षकांच्या भिन्न-भिन्न मतांतून काही तथ्य शोधायचे असल्यास आणि त्या भिन्न भूमिकांची काही व्यवस्था लावायची असल्यास 'ही कलाकृती सुंदर आहे' या चकवा निर्माण करणाऱ्या विधानाऐवजी 'या कलाकृतीने मला सौंदर्यानुभव आला' अशा प्रकारच्या विधानापासून सुरवात केली पाहिजे; म्हणजे त्या सौंदर्यानुभवाचा शोध घेऊन नंतर त्याच्या विश्लेषणातूनच सौंदर्य या संकल्पनेचा अर्थ स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न करता येईल असे मला वाटते.

आशयनिरपेक्ष कलाकृतींच्या किंवा नैसर्गिक सुंदर वस्तूंच्या सौंदर्याचे विश्लेषण रचनावादी सौंदर्यसिद्धांत बरेच पटण्यासारखे करतात. पण तेच सिद्धांत वाङ्मयप्रकारांच्या बाबतीत अपुरे ठरतात आणि वाङ्मयीन कलाकृतींना ते वापरून दाखविण्याकरता त्यांची फारच ओढाताण करावी लागते. आशययुक्त वाङ्मयकलेच्यासाठी निर्मिलेल्या सौंदर्यसिद्धांताना आशयहीन कलांच्या किंवा निसर्गसौंदर्याच्या स्पष्टीकरणात अपयश येते. वाङ्मय हा एक अतिशय गुंतागुंतीचा आविष्कार आहे. त्याच्या आस्वादातून येणाऱ्या व्यामिश्र अनुभवाला सौंदर्यानुभव संबोधल्याने आशयनिरपेक्ष कलांच्या आस्वादाद्वारा प्राप्त होणारा आणि वाङ्मयकलांच्या आस्वादाद्वारा प्राप्त होणारा असे दोन्ही सौंदर्यानुभव एकाच जातीचे आहेत की भिन्न असा गोंधळ मनात उत्पन्न होतो. सर्व आशययुक्त कलांच्या आस्वादाने तरी एकाच जातीच्या सौंदर्यानुभवाची निर्मिती होते का? हा प्रश्न गोंधळात आणखी भर टाकतो. यावरून ही समस्या सौंदर्यानुभव म्हणजे नेमका कोणता अनुभव ते निश्चित करून इतर अनुभवांना त्यापासून वेगळे न मानल्यामुळे निर्माण झाली आहे असे दिसते. जोपर्यंत हे विश्लेषण करून सौंदर्यानुभव या शब्दाने फक्त एकाच विशिष्ट प्रकारच्या अनुभवाचे निर्देशन होते असा दावा करणे शक्य होत नाही तोपर्यंत सौंदर्यशास्त्र नावाचे काही अस्तित्वात आहे असे म्हणणे धाडसाचेच ठरेल.

सौंदर्यानुभवाचे स्वरूप प्रथम आशयनिरपेक्ष कलाप्रकारांवरून समजून घेतले पाहिजे. त्यानंतर वाङ्मयीन कलाकृतीच्या आस्वादातून येणारे वेगवेगळे अनुभव कलाबाह्य व्यवहारात आढळून येत असल्यास ते सौंदर्यानुभवापासून वेगळे मानले पाहिजेत आणि शेवटी जो अनुभव फक्त सुंदर वस्तूंच्या किंवा कलाकृतींच्या आस्वादातच आढळतो त्यालाच सौंदर्यानुभव असे नाव दिले पाहिजे तरच या गोंधळाची व्यवस्था लावता येईल. सामान्यतः सौंदर्यानुभव असा वेगळा असल्याचे गृहीत धरले जाते. पण वाङ्मयकलांच्या आस्वादातून तो नेमका कोठे असतो याबद्दल मात्र अजून पुष्कळच गूढ आहे. म्हणून सौंदर्य-

शास्त्राची सुरवात आस्वादाच्या व्यामिश्र अनुभवाचे विश्लेषण करून सौंदर्यानुभव वेगळा काढण्यापासून व्हायला पाहिजे.

वाङ्मयाचा आस्वाद घेताना एकाचवेळी आपले अनेक दृष्टिकोण असू शकतात. उदा. कादंबरी वाचीत असताना नवीन माहितीकडे आपले लक्ष असते. नैतिक मूल्यासंबंधी आपल्या मतांच्या संदर्भात आपण त्या कादंबरीतील आशय जोखत असतो. आपल्या श्रद्धांचे, मतांचे समर्थन कादंबरीतून होते की काय इकडेही आपले लक्ष असते. शिवाय लेखनशैली, कथानकाची रचना हे घटक आपल्या दृष्टीने महत्त्वाचे असतातच. आणखीही वेगवेगळे दृष्टिकोण असणे शक्य आहे. आता वर उल्लेखिलेल्या दृष्टिकोणातून कादंबरीकडे पाहिल्यावर आपले अनुभव काय असू शकतात ते पाहू. नवीन माहिती असली तर उत्कंठेने आपण ती वाचतो. ही उत्कंठा व तिची पूर्ती म्हणजे सौंदर्यानुभव नव्हे. नैतिक दृष्टिकोणातून कथानकाची व पात्रांची तपासणी केल्यावर आपल्याला कादंबरीची नैतिक भूमिका पसंत पडली असेल तर समाधान होते. पसंत नसेल तर एक संतापाची, तिरस्काराची किंवा दुःखाची भावना निर्माण होते. यातील संताप, तिरस्कार किंवा दुःख म्हणजे जसा सौंदर्यानुभव असू शकत नाही तसेच नैतिक भूमिकेला आपली मान्यता असल्याने होणारे समाधान म्हणजेही सौंदर्यानंद असू शकत नाही हे समजून घेणे फार महत्त्वाचे आहे. कारण बोधवादी व नीतिवादी चिकित्सक कित्येकदा या समाधानालाच सौंदर्यानंद समजत असावेत असे वाटते.

आपल्या श्रद्धाविषयांबद्दल कादंबरीतून आदर दाखविला गेला आहे. किंवा आपल्या मतांचे तिच्यातून समर्थन होते असे आढळल्यास एक अहंकार सुखावल्याची भावना ( ego satisfaction ) आपल्याला समाधान देते. त्या श्रद्धाविषयांवर हल्ला असला तर त्या कादंबरीविषयी एक दुरावलेपणा किंवा राग निर्माण होतो. अहंकार सुखावण्यामुळे होणारा आनंद सौंदर्यानंद निश्चितच नव्हे.

नवीन माहिती मिळाल्याचा आनंद, कृतीतील नैतिक आशयाला मान्यता असल्यामुळे होणारा आनंद, अहंकारसुखाचा आनंद हे सगळे आनंदाचेच प्रकार आहेत हे खरे. पण यापैकी प्रत्येक प्रकारची भावना सौंदर्य नसताना देखील स्वतंत्रपणे जागृत होऊ शकते.

भावनेचा तीव्र आविष्कार किंवा रसनिर्मिती म्हणजेच सौंदर्य ही एक अशीच चुकीची व्याख्या आहे असे मला वाटते. वाङ्मयाच्या आस्वादातून हर्ष-

शोकादि भावनांच्या जागृतीला किंवा रसनिर्मितीला सौंदर्यानुभव मानणारे पुष्कळ समीक्षक आहेत म्हणून भावनाजागृती किंवा रसनिर्मिती सौंदर्य निर्मितीहून कशी भिन्न आहे हे स्पष्ट करणे आवश्यक आहे. हर्षशोकादि भावना आपल्या जीवनव्यवहारात नेहमीच आढळतात. त्या फक्त वाङमयीन कलांच्या द्वाराच जागृत होतात असे नाही, आणि कलाबाह्य व्यवहारात जेव्हा त्या जागृत होतात तेव्हा त्यांच्याबरोबर बहुधा सौंदर्य जाणवत नसते याबद्दल शंका नाही. यांपैकी काही भावना सुखद असतील. उदाहरणार्थ हर्ष किंवा शृंगारभावना. पण जसे शोक किंवा घृणा यासारख्या भावनांच्या अनुभवाला आपण सौंदर्यानंद म्हणू शकत नाही तसेच ही सुखदता सौंदर्यामुळे असते असे म्हणता येणार नाही. अर्थात उत्कट भावजागृती म्हणजेच सौंदर्यानुभव असे मानणाऱ्या समीक्षकांची अशी एकांगी भूमिका असत नाही. त्यांच्यामते सर्व भावनांची उत्कट जागृती करण्याची कलाकृतीची क्षमता सौंदर्यनिर्मितीस आवश्यक असते. पण ही जागृती नेमकी कशी होते याबद्दलचे विवेचन स्पष्ट नसल्याने सौंदर्य आणि ही भाव-जागृतीची क्षमता यांचा संबंध ते नीट दाखवू शकत नाहीत आणि त्यामुळे सौंदर्य या संकल्पनेच्या विश्लेषणापर्यंत ते जात नाहीत.

कलाकृतीच्या आस्वादात रसिक तटस्थ असतो त्यामुळे त्यातून येणारे हर्षशोकादि अनुभव लौकिक जीवनव्यवहारात येणाऱ्या अनुभवांपेक्षा वेगळ्या जातीचे असतात असे मानले जाते. या मतानुसार असे अनुभव सौंदर्यप्रतीती देतात. आपल्या लौकिक जीवनव्यवहारातील अनुभवाच्यावेळी जर काही नैतिक कृती करण्याची जबाबदारी आपल्यावर नाही व आपल्या हित-अहिताशी त्या अनुभवाचा काही संबंध नाही असे आपल्याला वाटले तर प्रत्यक्ष त्या अनुभवातून होणारी भावजागृती आणि कलाकृतीच्या अनुभवातून होणारी भावजागृती यात गुणात्मक फरक नसतो, फक्त संख्यात्मक किंवा तीव्रतेचा फरक असतो असे मला वाटते. असे ताटस्थ्य बहुधा शक्य नसते हे खरे. पण त्यामुळे जीवनव्यवहारातील अनुभव व कलाकृतीतून येणारे अनुभव हे वेगळ्या जातीचे ठरत नाहीत. जेवढे ताटस्थ्य जास्त तेवढी लौकिक जीवनव्यवहारातील अनुभवाचे निरीक्षण सौंदर्यान्वेषी वृत्तीने होण्याची शक्यता जास्त असे म्हणता येईल. लौकिक जीवनव्यवहारात आपण प्रत्येक घटनेकडे तिच्या परिणामासंबंधी उदासीन भूमिका घेऊन पाहू शकत नाही. त्या परिणामाकडे लक्ष असणे म्हणजेच त्या घटनेच्या निरीक्षणामागे अन्य उद्देश असणे होय. निरीक्षणामागील असे उद्देश जर टाळता आले तर अशा निरीक्षणातून निर्माण होणारी भावजागृती आशय-युक्त कलांच्या आस्वादातून होणाऱ्या भावजागृतीच्याच जातीची असते.

अनुक्रमणिका

उदाहरणार्थ, खून केल्याबद्दल एखाद्या व्यक्तीला फाशी देत असल्याचे दृश्य पाहताना प्रेक्षकाच्या मनातील भावजागृती पुष्कळशी नाटक, चित्रपटातील तशाच प्रकारच्या दृश्यामुळे झालेल्या भावजागृतीच्याच जातीची असेल. आपल्याला अपरिचित अशा समाजगटात होणाऱ्या आनंदोत्सवांचे आपण पुष्कळदा ताटस्थ्याने निरीक्षण करतो. त्यावेळी होणारी सुखद भावजागृती आशययुक्त कलांच्या आस्वादातून होणाऱ्या सुखद भावजागृतीसारखीच असते. जीवनात संपूर्ण ताटस्थ्याने आपण बहुधा अनुभव घेऊ शकत नाही हे खरे असले तरी सर्व अनुभवात आपण गुंतलेले असतो असे म्हणणेही बरोबर नाही. उलट सभोवतालच्या जीवनव्यवहारात संपूर्णपणे न गुंतून जाता तटस्थपणे राहण्याचा व थोडयाशा स्वतःशी निगडीत असलेल्या घटनांकडेच पूर्ण लक्ष देण्याचा सामान्य माणसाचा प्रयत्न असतो. जीवनव्यवहाराच्या गुंतागुंतीतून थोडी सुटका करून घेण्याकरता व स्वतःच्या हिताकडे लक्ष देण्याकरता प्रत्येकाला अशी भूमिका घ्यावी लागते. जीवनप्रेरणाच अशी भूमिका घेण्यास भाग पाडते असे म्हटले तरी चालेल. पण असे ताटस्थ्य असले म्हणजे सौंदर्यानुभव येतो असा निष्कर्ष या लौकिक अनुभवांच्या निरीक्षणांतून काढता येतो असे वाटत नाही. आपण बहुधा अशा ताटस्थ्याने घेतल्या जाऊ शकणाऱ्या लौकिक जीवन-व्यवहारांतील अनुभवांतून सुखद तेवढे निवडतो व दुःखद टाळायचा प्रयत्न करतो असे दिसते. फाशी देण्याचे दृश्य पहाणे आपल्याला आवडत नाही पण एखादा समारंभ पहायला आपल्याला आवडते. यावरून आशययुक्त कला-कृतींच्या आस्वादात आस्वादक तटस्थ असतो म्हणून सौंदर्यानुभव येतो या म्हणण्याला काही आधार दिसत नाही. याउलट जीवन व्यवहारात ताटस्थ्य नसतादेखील अनेकदा आपल्याला सौन्दर्याची प्रतीती येते हेही नाकारता येणार नाही.

सौन्दर्यानुभव हा निःसंशय आनंदकारक आहे. कलाकृतीचा आस्वाद घ्यावा असे वाटणे याचा अर्थच त्या आस्वादात एक हवासा वाटणारा घटक असतो असा होतो. दुसऱ्याचा शोक किंवा संताप यासारख्या भावना आपल्याला पहायला हव्याशा वाटतात असे म्हणणे विचित्र दिसते. प्रत्यक्षात आपण त्या टाळायचाच प्रयत्न करत असतो. पण कलाकृतीत आपण ज्याअर्थी हे अनुभव रस घेऊन न्याहाळतो त्याअर्थी त्या अनुभवांच्यावेळी दुसराही एक सुखकारक अनभव असला पाहिजे. म्हणून शोकात्मिकेपासूनदेखील सौंदर्यानंद मिळतो असे आपल्याला म्हणावे लागते.

अनुक्रमणिका

सौंदर्याचा व रसनिर्मिती किंवा भावनाजागृती यांचा संबंध नेमका काय आहे हे शोधण्याकरता दोन साध्या कलाप्रकारांच्या आविष्काराचे स्वरूप समजून घेण्याचा प्रयत्न पुढे केला आहे.

अभिनयकलेचा आस्वाद घेणे विशेष संस्कार न झालेल्या व मर्यादित सामर्थ्याची कल्पनाशक्ती लाभलेल्या व्यक्तींना देखील शक्य होते. यादृष्टीने हा कलाप्रकार सोपा म्हणायला हरकत नसावी. पण अभिनय भावदर्शन घडविताना करीत असलेले कार्य भाषेसारखेच असल्याने वाङ्मयासारख्या व्यामिश्र कलाप्रकारांच्या विश्लेषणाकरता अभिनयकलेचे विश्लेषण उपयोगी पडेल. अभिनय हा नेहमीच भावनायुक्त आशय व्यक्त करण्याकरता केला जातो, म्हणून आशययुक्त कलांची वैशिष्टचे त्याच्यात शोधता येतील.

प्रेक्षकाला रंगभूमीवरील नटाच्या अभिनयात सौंदर्यप्रतीती केव्हा येते ? नटाच्या भावाविष्कारामुळे त्याच्या मनात भावनाजागृती होऊन त्या भावनाजागृतीमुळे त्याला सौंदर्यानंद होतो का ? नायकाचा, नायिकेचा, खलनायकाचा किंवा एखाद्या सेवकाचा देखील अभिनय प्रेक्षक सारख्याच एकतानतेने पहात असतो. अभिनय सुंदर वाटण्यासाठी त्या अभिनयातून कोणत्या भावना सूचित होतात हे त्याच्या दृष्टीने महत्त्वाचे नसते. फक्त त्या भावना कशा व्यक्त होतात इकडेच तो लक्ष देत असतो. त्यामुळेच हर्ष, शोक, घृणा, संताप यासारख्या भिन्न-भिन्न भाव दर्शविणाऱ्या अभिनयातून त्याला सौंदर्यानुभव येत असला तर तो एकाच जातीचा असतो असे म्हणता येईल. अभिनय पाहून त्यानुसार त्याच्या मनात भावनांची जागृती होत असते. पण ही जागृती त्याच्या स्वतःच्या मनोव्यापारावरच अवलंबून असते. अभिनेत्याने दर्शविलेल्या भावना त्याच्या मनात जागृत होतात असे नाही. नायकाच्या आनंदामुळे आनंद, नायिकेच्या दुःखामुळे करुणा तर खलनायकाच्या आनंदामुळे संताप त्याच्या मनात जागृत होण्याची शक्यता आहे. कशाप्रकारच्या भावना त्याच्या मनात निर्माण होतात हे त्या अभिनेत्यावर किंवा त्यांच्या अभिनयावर अवलंबून नसून नाटचगत कथानकाकडे प्रेक्षक कशा प्रकारच्या जीवनविषयक दृष्टिकोनातून पहातो यावर अवलंबून असते. एखाद्याला खलनायकाबद्दल करुणा किंवा नायिकेबद्दल चीड येणे देखील शक्य आहे. पण भावजागृती कोणत्याही प्रकारची असली तरी अभिनयाच्या सौंदर्यात त्यामुळे फरक पडत नाही. अभिनेता आपल्या मनातील भाव उत्कटपणे दाखवितो की नाही. ( किंवा क्वचितप्रसंगी लपवितो किंवा नाही ) यावरच अभिनयाचे सौंदर्य अवलंबून असते. आणि हे दर्शन उत्कृष्टपणे घडते की नाही हे प्रेक्षक स्वतःच्या कल्पनेनुसार ठरवीत असतो.

प्रेक्षक अभिनय पहात असतो तेव्हा त्याच्या मनात वेगवेगळ्या वयाची, वेगवेगळ्या वृत्तीची माणसे वेगवेगळ्या वेळी कशी दिसतात, कशी वागतात याबद्दल काही पूर्वकल्पना असतात. त्याच्या जीवनातील अनुभवावरून त्या बनलेल्या असतात. रंगभूमीवरच्या नटांचा अभिनय तो त्या पूर्वकल्पनांच्या संदर्भात न्याहाळत असतो. त्याच्या कल्पनांशी सुसंगत असा अभिनय रंगभूमीवरचा नट करीत असेल तर त्याला तो 'खरा' वाटतो, सुंदर वाटतो. तो अभिनय न्याहाळण्यात त्याला आनंद वाटतो. हा आनंद सौंदर्यानंद आहे. प्रेक्षकाच्या मनात जे रूप अस्पष्ट असते ते स्पष्टपणे रंगमंचावर पाहिल्याने त्याला आनंद होतो. म्हणजेच प्रेक्षकाच्या मनातील कल्पनेशी, त्याच्या अनुभवाशी रंगमंचावरील नटाच्या अभिनयाचे संबंध जुळले, संवाद जुळले, साधर्म्य जाणवले तर त्याला सौंदर्यानुभव येतो. अभिनयाच्या आस्वादातून मिळणाऱ्या या आनंदाकरता फार मोठी कल्पनाशक्ती किंवा प्रतिभा यांची गरज नसते. त्यामुळे बहुतेक व्यक्ती अभिनयाचा आस्वाद घेऊ शकतात. प्रेक्षकाच्या मनातील अभिनय रंगभूमीवरच्या अभिनेत्याकडून आविष्कृत झाल्यामुळे मिळणारा सौंदर्यानंद हा सौम्य, विशेष चढउतार नसलेला असतो. जर त्याच्या अपेक्षेपेक्षा कमी प्रतीचा अभिनय नटाने केला तर त्याला त्या अभिनयात सौंदर्य जाणवत नाही. पण असा अभिनय त्याच्या दृष्टीने 'खोटा' ठरत नाही आणि म्हणून त्यामुळे सौंदर्यहानी होते असे म्हणता येणार नाही.

या सौम्य, विशेष चढउतार नसलेल्या सौंदर्यानुभवाच्या पार्श्वभूमीवर उत्कट सौंदर्यानंद देणाऱ्या किंवा सौंदर्यहानी करणाऱ्या अभिनयाच्या जागा प्रेक्षकाला जाणवतात. या सौंदर्यस्थळांचे किंवा सौंदर्यहानी करणाऱ्या स्थळांचे वैशिष्टच काय व आनंदाची उत्कटता किंवा विरस होण्याचे कारण काय असते हे आता पाहू.

प्रेक्षकाला अपरिचित, नवीन असाही अभिनय नट मधून मधून करीत असतो. त्या नाविन्यामुळे एक क्षण प्रेक्षकाच्या कल्पनाव्यूहाशी त्या अभिनयाचा संबंध तुटतो. एक विसंवाद निर्माण होतो, उत्कंठा निर्माण होते. पण लगेच त्या नवीन आविर्भावाचे त्या नटाच्या इतर अभिनयाशी असलेले संबंध प्रेक्षकाला दिसतात, जाणवतात. हे जे धक्का देणारे नाविन्य होते त्याचा परिचय होतो, त्याची संगती लागते, व्यवस्था लागते; आणि प्रेक्षकाच्या दृष्टिकोणातून नटाने केलेली ही निर्मिती ठरते. ही निर्मिती सुंदर वाटण्याकरता नटाला आपल्या अभिनयाशी तिचे संबंध दाखविता आले पाहिजेत. तसेच जी

भूमिका तो वठवित असतो त्या भूमिकेच्या मानसिक अवस्थांचे त्या अभिनयाशी संबंध त्याला प्रस्थापित करता यावे लागतात. याकरता नटाला जशी प्रतिभेची देणगी हवी तशीच प्रेक्षकालासुद्धा हवी. नवनिर्मिती आणि परिचित वास्तव यांच्यातील संबंध शोधण्याकरता ही प्रतिभा आवश्यक आहे. या निर्मितीची प्रेक्षकाच्या दृष्टिकोनातून संगती लागली, व्यवस्था लागली की त्याला सौंदर्याचा उत्कट अनुभव येतो. याउलट त्या निर्मितीचे इतर अभिनयाशी व भूमिकेच्या मानसिक अवस्थेशी संबंध त्याला आढळले नाहीत किंवा जोडता आले नाहीत तर त्याला ती असुंदर वाटते. त्याच्या आस्वादात विसंवाद निर्माण होतो. ( व्यक्तींच्या विशिष्ट लकबी बऱ्याचदा असा विसंवाद प्रथम निर्माण करतात. पण सवयीने त्या व्यक्तीच्या मनातील भाव व त्या लकबी यांचा साहचर्य-संबंध आपल्या परिचयाचा होतो व मग त्याच लकबी असुंदर वाटेनाशा होतात. )

प्रेक्षक पात्राच्या मनातील भाव व नटाचा आविर्भाव, त्याच्या शरीराची स्थिती, त्याच्या आजुबाजूची रंगमंचावरील पात्रे व इतर रचना यांचे संबंध शोधत असतो. नटाच्या भाषणाचा आणि अभिनयाचा संबंध तो निरखीत असतो. अशा अनेक अंगांतून प्रेक्षकाला नटाच्या अभिनयाचे संदर्भ सापडले, अपरिचित नाविन्यपूर्ण विचारांचे, उच्चारांचे, आविर्भावाचे स्थलकालातील संदर्भ त्याला जाणवले, सर्वांत सुसंगती अनुभवाला आली की तो समग्र अनुभव ( gestalt ) त्याच्या दृष्टीने सौंदर्यानुभव ठरतो. अभिनयाद्वारा आशय व्यक्त करायचा असतो. रसनिर्मिती करायची असते. प्रेक्षक रडत असतो, हसत असतो, उदास होत असतो. पण त्याचवेळी मनोमन ती संगती पाहून त्याला आनंदाचा अनुभवही येत असतो. नाटयकृतीच्या आशयामुळे निर्माण झालेले भाव आणि हा सौंदर्यानंद यांचा एक व्यामिश्र, गुंतागुंतीचा अनुभव प्रेक्षकाला येत असतो. सौंदर्यानुभव अशावेळी वेगळा करून दाखविता येत नाही व त्यामुळे नाटयाशयामुळे झालेली भावजागृती म्हणजेच सौन्दर्य असा गैरसमज होत असण्याची शक्यता आहे. सौंदर्यानंद हा सौम्य असतो. त्यामानाने हर्षशोकादि भावना इतक्या तीव्र असतात की त्यांच्यामुळे या आनंदाचे अस्तित्व लक्षात येत नाही. त्यामुळे हा घोटाळा होतो.

सौंदर्य हे जर नटाचा अभिनय व प्रेक्षकाचा पूर्वानुभव यांच्यातील संबंधावर अवलंबून असेल तर भावनाजागृतीचे किंवा रसनिर्मितीचे स्थान काय हा प्रश्न जरा विस्ताराने चर्चिला पाहिजे. कलेत रसनिर्मिती होण्याआधी सौंदर्या-

नुभव येण्याची आवश्यकता असते. रसनिर्मितीची ती पूर्वअटच असते. त्यामुळे जेव्हा रसनिर्मिती उत्कृष्ट होते तेव्हा सौंदर्यानुभव तेथे असतोच. विशिष्ट नाट्यप्रवेशात रसनिर्मिती होत असली तर त्याचा अर्थ त्या प्रवेशात आपल्याला सौंदर्य जाणवत असते हे खरे. पण सौन्दर्यानुभव हा संपूर्ण कलाकृतीच्या समग्र अनुभव घटकांतून बनतो. त्या सर्व घटकात संवाद साधला, त्यांची संगती लागली तरच सौन्दर्य साकार होते. त्यामुळे वेगवेगळ्या नाट्यप्रवेशात जरी उत्कृष्ट रसनिर्मिती झाली तरी नाटक सुंदर असतेच असे नाही. कलाकृतीत सेंद्रीय एकता असली पाहिजे असे म्हटले जाते त्याचा अर्थ हाच आहे. ही सेंद्रीय एकता असणे म्हणजेच कलाकृतीच्या घटकात संगती आढळणे होय. ही संगतीही पुन्हा प्रेक्षकाच्या, आस्वादकाच्या पूर्वानुभवाने व कल्पनाशक्तीच्या क्षमतेने ठरते. त्यामुळे सौंदर्याचा अनुभव हा ज्ञातृगत असतो व सौन्दर्य हा कलाकृतीचा वस्तुगत गुण असू शकत नाही असा निष्कर्ष निघतो.

रसनिर्मिती होण्याकरता अभिनय 'खरा' वाटण्याची आवश्यकता असते. अभिनय खरा वाटणे म्हणजे प्रेक्षकाच्या पूर्वानुभवाशी त्याचा संवाद जुळणे किंवा प्रेक्षकाला तो परिचित वाटणे होय. तो परिचित असला तर पात्राच्या मनातील भावना साहचर्यसंबंधामुळे तो कल्पू शकतो व त्यानुसार त्याच्या मनात भावजागृती होते. पण तो अभिनयच जर खोटा वाटला, त्या अभिनयाचे त्याच्या कल्पनाव्यूहाशी संबंधच जर त्याला आढळले नाहीत तर त्या अभिनयाशी साहचर्य-संबंध असलेले भाव तो कल्पू शकणार नाही व असा अभिनय एक विसंगती, एक रसहानीकारक अनुभव त्याच्या मनात निर्माण करील.

वरील विवेचन फक्त अभिनयापुरते आहे, एका दृश्य कलेपुरते आहे. संपूर्ण नाटक हे अनेक अंगांनी अनुभवायचे असते. नाटकाला कथानक असते. कथानकात नवीन विचार असतात, कल्पना असतात. कथानकाला नैतिक आशय असतो. रंगमंच, नेपथ्य, वेषभूषा, संगीत, प्रकाशयोजना, संवाद, अशी अनेक अंगे असतात. प्रत्येक अंगाबद्दल प्रेक्षकाच्या मनात काही पूर्वकल्पना असतात. त्यांच्याशी या प्रत्येक गोष्टीचा संवाद साधावा लागतो. शिवाय नाटकाच्या अंगात संवाद जुळावा लागतो. प्रत्येक अंगाच्या घटकात संवाद असावा लागतो. हे संवाद वेगवेगळे जाणवतात व त्यांचा एकत्रित परिणामही जाणवतो. हा एकत्रित परिणाम घडविणे फक्त नटावर व नाट्यसाहित्यावर अवलंबून नसते. प्रेक्षकाचा पूर्वानुभव व त्याची कल्पनाशक्ती किंवा प्रतिभा असा परिणाम घडविण्यास तेवढेच आवश्यक असतात. त्यामुळेच नाटक चांगले झाले

अनुक्रमणिका

तरी प्रेक्षकाला ते चांगले वाटेलच असे सांगता येत नाही त्याचप्रमाणे प्रेक्षकाला चांगले वाटलेले नाटक चांगले असेलच असे म्हणता येत नाही. नाटकाचे सौन्दर्य किती प्रमाणात नाट्यगत आहे व किती प्रमाणात ज्ञातृगत आहे याचा शोध घेणे वरील विवेचनावरून शक्य होईल.

दुसरे उदाहरण शुद्ध शास्त्रीय संगीताचे. शास्त्रीय संगीत हे पूर्णपणे आशयनिरपेक्ष असू शकते. फक्त ध्वनीच्या, सुरांच्या रचनेतून ही कलाकृती निर्माण होते. संगीताच्या घटकातले संबंध सुरांच्या व कालखंडाच्या स्वरूपातच असतात. सुरांचे एकमेकांशी असलेले नाते जाणण्यासाठी, कालाच्या प्रवाहात सुरांची वेगवेगळ्या गतीने होणारी चलनवलने समजण्यासाठी सुरांतील परस्पर-संबंध व विश्रामकालखंडातील ( pauses ) परस्परसंबंध ओळखण्यास आवश्यक असलेली कल्पनाशक्ती ज्यांना लाभलेली नाही अशा व्यक्ती संगीताचा आस्वाद पुरेशा क्षमतेने घेऊ शकत नाहीत. संगीत-घटकांना जरी षड्ज, ऋषभ व मात्रा यांसारखी नावे दिली व त्यांच्यातील संबंधांना मींड, कण, लय यासारखी नावे दिली तरी हे संबंध जाणण्याकरता स्वरच कल्पावे लागतात. साहित्यातील भावेवरून जीवनव्यवहारातील संबंधांची कल्पना करणे जेवढे सोपे असते तेवढे हे सोपे नसते. त्यामुळे शब्द वापरून संगीतातील संबंध जरी सांगायचा प्रयत्न केला तरी ते समजणे फार कठीण असते. कधी कधी तर ते अशक्यच असते. निषादावरून गांधारापर्यंतची मींड घेतली असें म्हटले म्हणून ती मींड कशा स्वरूपाची होती याची कल्पना करता येत नाही. रागाचे स्वरूप, त्याचे वादी-संवादी, वर्ज्य, स्वर, आरोह-अवरोह, चलन वगैरे गोष्टी ओळखता आल्या तर संगीताकृतीच्या घटकांची नावे समजल्याचे समाधान होईल पण तिच्यातील सौंदर्य समजायला त्या घटकातील संबंध जाणवावे लागतात. ते शब्दात सांगता येत नाहीत. त्यामुळे संगीतीची समीक्षा वाचून संगीताच्या श्रवणाशिवाय आपल्याला सौंदर्याची जाणीव होत नाही. हे विस्ताराने लिहिण्याचे कारण संगीताच्या आस्वादाकरता त्याचे व्याकरण यावे लागते या बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात आढळणाऱ्या गैरसमजाचे निराकरण करणे हे आहे.

संगीतातील सौंदर्याचा अनुभव येण्यास संगीताचा पूर्वानुभव व विशिष्ट संगीताकृती यांच्यातील संबंध जाणवणे आवश्यक असते तसेच संगीताकृतीतील घटकांचे परस्परसंबंध जाणवणेही आवश्यक असते. त्यामुळे पुष्कळ व्यक्तींना परिचित रागाचा आस्वाद घेणे जेवढे जमते तेवढे अपरिचित रागाचा आस्वाद घेणे जमत नाही. गायक किंवा वादक प्रथम काही विशिष्ट सूर व तालाचे आवर्तन वापरून एक संदर्भव्यूह तयार करतो. षड्जाच्या संदर्भात सुरांचा व्यूह

निश्चित होतो. थोड्याच वेळात श्रोत्याच्या मनात हा संदर्भव्यूह पूर्वानुभवाची जागा घेतो. जो राग व ताल निर्माण केला जात असतो त्याच्या स्वरूपाबद्दल श्रोत्यांची कल्पना आकार घेते. ही पूर्वकल्पना, हा संदर्भव्यूह वापरून तो रागविस्ताराची पुढील वाटचाल समजून घेत असतो. नवीन स्वररचना आली, नवीन लय आली, कधी वर्ज स्वर आला की एक क्षण नाविन्य धक्का देते. जर त्या नाविन्याचे संगीताकृतीच्या शरीराशी संबंध गायकाला किंवा वादकाला सुचविता आले तर रसिकश्रोते त्या जागेला उत्स्फूर्त दाद देतात. ती नवनिर्मिती ठरते. संबंध प्रस्थापित करणे शक्य झाले नाही किंवा गायकालाच ते संबंध जाणवलेले नसले तर अशा ठिकाणी रसहानी होते.

ज्यांनी संगीत पुष्कळ ऐकलेले असते अशांच्या मनातील पूर्वानुभव फार विस्तृत असतो. कलाकाराच्या गायनात किंवा वादनात कमी अनुभव असलेल्या श्रोत्यांना जेवढी ‘नवनिर्मिती’ आढळेल तेवढी त्यांना आढळणार नाही. संपूर्ण अनभिज्ञ श्रोत्याला सुरांच्या, तालाच्या, लयीच्या संबंधांचे ज्ञानच होऊ शकत नसल्याने त्याला सर्व अनुभव नवीनच वाटतील. पण त्या अनुभवांचे कलाकृतीच्या शरीराशी असलेले संबंध त्याला दिसणार नाहीत. त्यामुळे संगीताचे सौन्दर्य त्याला जाणवणे अशक्य होईल.

संगीताची सुखदता बऱ्याच प्रमाणात विशिष्ट स्वरमालिका वापरण्यावर अवलंबून असते. या विशिष्ट स्वरमालिका सुखद का वाटतात हा एक अनुत्तरित प्रश्न आहे. चवीची सुखदता, किंवा गंधांची सुखदता यांच्याबद्दल जीवनप्रेरणेच्या आधारे जेवढे स्पष्टीकरण देता येते तेवढे काही स्वरमालिका आकर्षक का वाटतात या प्रश्नासंबंधी देता येत नाही. पण सुखद चवीसारखे किंवा गंधासारखे सुखद स्वरमालिकांचे अस्तित्व आपण प्रश्नाविना स्वीकारले तर संगीतातील वरील विश्लेषण मान्य व्हायला हरकत नसावी.

कित्येक वेळा विशिष्ट स्वरमालिकांतून भावजागृती होते. त्यामुळे शास्त्रीय संगीतातूनही आशयनिर्मिती होते अशी भूमिका काही विचारवंत घेतात. पण ही भावजागृती होण्याचे कारण त्या प्रकारच्या स्वररचना विशिष्ट भावावस्था सूचित करण्याकरता जीवनव्यवहारातील भाषेत वापरल्या जात असतात हे असावे असे दिसते. या साहचर्यसंबंधांमुळे आशयनिरपेक्ष संगीतात देखील कधी कधी विशिष्ट भावना जागृत होतात. पण सर्वच संगीतात हर्षशोकादि भावना असतात असे म्हणणे बरोबर नाही. या भावना व सौंदर्यानुभव एकत्र आल्याने ते संगीत जास्त मूल्ययुक्त ठरते. हे मान्य केले तरी या भावना म्हणजे सौन्दर्यानुभव नव्हे.

भारतीय संगीतातील रागांचा आविष्कार दिवसरात्रीतील कोणत्या प्रहरी करावा याबद्दल संकेत आहेत. तसे पाहिले तर सर्वच संगीत रात्रीचे जास्त चांगले वाटते त्यामुळे या संकेतांचा सौन्दर्यनिर्मितीशी काही संबंध प्रत्यक्ष दिसत नाही. पण बराच काळ चालणारी मैफल असली व तिच्यात वेगवेगळे राग मांडायचे असले तर त्यांच्यातील क्रमानुसार सौन्दर्यास्वादात निश्चितच फरक संभवतो. उदाहरणार्थ तारसप्तकात जास्त विस्तार असलेल्या रागानंतर मंद्रसप्तकात विस्तार असलेला राग निवडला तर पूर्वानुभवाशी विसंगती निर्माण झाल्याने सौन्दर्यहानी होते. संपूर्ण मैफल हा एक सलग अनुभवाचा विषय असल्याने रागांचा क्रम सौन्दर्यनिर्मितीस पूरक ठरेल असाच असणे आवश्यक आहे. त्या दृष्टीने दिनप्रहर आणि राग यांचे संबंध म्हणजे रागातील क्रमाचे संबंध आहेत असे समजता येईल असे मला वाटते. एका रागाच्या आविष्कारानंतर दुसरा राग पेश करताना पहिल्या रागामुळे निर्माण झालेला व्यूह विचारात घेऊन पुढचा राग निवडणे सौन्दर्यास्वादात विघ्न येऊ न देण्याकरता आवश्यक आहे.

ही जी दोन भिन्न कलांची उदाहरणे आपण पाहिली त्यातील पहिले आशययुक्त कलेचे तर दुसरे आशयनिरपेक्ष कलेचे आहे. एक दृश्य तर दुसरी श्राव्य कला आहे. पहिल्या प्रकारचा आस्वाद बहुतेक सर्वांना घेता येतो तर दुसऱ्या प्रकारच्या आस्वादाकरता खास क्षमता असावी लागते. पण असे फरक त्यांच्यात असले तरी दोन्हींमधील सौंदर्यनिर्मिती रचनेवरच अवलंबून असते. आस्वादकाच्या मनातील कल्पनाव्यूह किती स्पष्ट व विस्तृत आहे आणि कलाकृतीच्या घटकांचे संबंध त्या व्यूहाच्या संदर्भात त्याला कसे प्रतीत होतात यावरच त्याचा सौंदर्यानुभव अवलंबून असतो. या पहिल्या अटीच्या पूर्ततेनंतरच त्याला कलाकृतीच्या घटकातील परस्परसंबंध व त्यांची संगती, मधून मधून येणारे नवीन घटक व त्यांची इतरांशी आढळणारी संगती या गोष्टींनी सौन्दर्यनिर्मिती झाल्याचे आढळते.

सौंदर्याचा वस्तुगत भासणारा भाग रचनेत आहे. हे आपण स्वीकारले तर वाङ्मयकला व इतर कला यांच्यातील दोन सौंदर्याचे प्रकार मानण्याची आपत्ती आपल्यावर येत नाही. सौंदर्याचे दोन प्रकार मानून प्रश्न सुटत नाही कारण त्या दोन्ही प्रकारात जर कोणतेही साम्य नसेल तर त्यांना सौंदर्य या एकाच नावाने का संबोधायचे याचे उत्तर द्यावे लागेल. आणि ते उत्तर असे प्रकार मानणाऱ्यांनी अजून दिलेले नाही.

अनुक्रमणिका

वाङ्मयकृतीचे मूल्य अनेक घटकांवर अवलंबून असते. सौंदर्य हा त्यातला एक घटक आहे. सौंदर्य आणि मूल्य एकरूप आहेत असे मानणे चुकीचे आहे. कादंबरी वाचणाऱ्या रसिकाची प्रतिक्रिया ही फक्त सौन्दर्यापुरती वेगळी काढता येत नाही. कादंबरीच्या सर्व घटकांचे त्याच्यावर परिणाम घडत असतात व त्यांच्यामुळे एक व्यामिश्र भावावस्था तो अनुभवीत असतो. पण ही व्यामिश्रता व सौन्दर्य यांचा संबंध मानणे मला आवश्यक वाटत नाही. कादंबरीच्या वाचनाने अस्वस्थ होणे हे तिच्या वैचारिक गाभ्याचे, नैतिक आशयाचे श्रेय असू शकते, सौन्दर्याचे नव्हे. सौन्दर्य अस्वस्थ करीत नाही, ते आस्वादाची तृष्णा निर्माण करणे आणि आस्वादानंतर तृप्ती निर्माण करणे एवढेच करते.

वरील विवेचन मानले तर सौन्दर्यपूर्ण रचनेचे निकष असले तर कोणती तरी रचनातत्त्वेच असतील असा निष्कर्ष निघतो. मर्ढेकरांचा सिद्धांत अपुरा व चुकीच्या सैद्धांतिक पायावर आधारलेला असला तरी संवाद–विरोध–समतोलाच्या त्यांच्या सौंदर्यनिकषात तथ्य आहे हे मान्य करायलाच पाहिजे. ( मर्ढेकरांचा संवाद व विरोध हे दोन्ही संबंध आस्वादकाच्या परिचयाचे असल्यामुळे मी या विवेचनात वापरीत असलेल्या नावीन्य या संकल्पनेचा अर्थ मर्ढेकरांच्या विरोध संबंधात अभिप्रेत नाही. ) मर्ढेकरांचा लय म्हणजे काय हे मला नीट कळलेले नाही. पण लय म्हणजे बदलाचा वेग अशी साधी व्याख्या केली तर लयीतील बदल हेदेखील सौंदर्यकारक ठरतात असे आढळून येईल. कादंबरीतील संथपणे चालणाऱ्या कथानकात फार भराभर घटना घडायला लागतात हा काललयीतील बदल असतो. भावलयीतील बदल भावनांचे आवर्त निर्माण करतात. अनेक नवीन विचार भराभर आले म्हणजे विचारलयीतील बदलामुळे वैचारिक आवर्त निर्माण होतात. अशा वेगवेगळ्या लयसंबंधातील बदलामुळेच कलाकृतीत एकसुरीपणा येत नाही. लय व लयबदल हे दोन्ही रचनासंबंधच आहेत.

सौंदर्यपूर्ण रचनेचे परिचितता व नावीन्य, साधर्म्य व विरोध, लय व लयबदल हे आणि यासारखे दुसरे निकष शोधून काढता येतील असे मला वाटते. रचनातत्वे सापडली तर ती वापरून कलाकृती रचता येईलच असे नाही. कलाकृतीच्या सर्व घटकांतील संबंध कलाकाराला प्रथम एकत्र प्रतीत व्हावे लागतात. त्याकरता प्रतिभा लागते. सुंदर वाटणाऱ्या सर्व रचना एकत्र आणल्या म्हणजे सौंदर्यपूर्ण कलाकृती होऊ शकत नाही कारण त्या रचनांची संगती समग्र कलाकृतीच्या शरीराशी असणे आवश्यक असते. वैज्ञानिक पद्धतीने निष्कर्ष काढता येतात पण त्या निष्कर्षांना एकत्र सामावणारा सिद्धांत स्फुरायला

अनुक्रमणिका

प्रतिभेची गरज असते. सर्व निष्कर्ष एकत्र आणून नवीन सिद्धांत होऊ शकत नाही यासारखीच ही गोष्ट आहे.

रचनातत्त्वातील एक दोनच तत्त्वे मर्ढेकरांनी मांडली. पण अशी अनेक तत्वे, अनेक संबंध असू शकतात. लहान आणि मोठा असा आकारातील संबंध, उंचीतील संबंध, रंगातील संबंध, व्यक्तींतील भावनात्मक संबंध, क्रियांतील नैतिक संबंध, व्यक्ती आणि विश्व यांच्यामधील संबंध, सिद्धांत आणि निष्कर्ष यांमधील संबंध, साहचर्याचे संबंध, स्थलातील संबंध, कालातील संबंध, असे अनेक प्रकारचे संबंध असू शकतात. या सगळ्या संबंधात संवाद व विरोध किंवा समतोल यासारखे एकेरी संबंध सर्वसमावेशक ठरू शकत नाहीत.

सौन्दर्य म्हणजे अशा विशिष्ट संबंधाचे अस्तित्व असे मानले ( ह्या संबंधांच्या अस्तित्वाचे ज्ञान ज्ञातृगतच असते ) तर शास्त्रज्ञाला सिद्धांत व निष्कर्ष यांच्या संबंधांच्या ज्ञानामुळे होणारा आनंद, तत्वज्ञाला संकल्पना व तिचे घटक यांच्या संबंधाच्या ज्ञानामुळे होणारा आनंद, व्याकरणकाराला वाक्यातील शब्दांचे स्थान व त्यांचे अर्थ यांचा संबंध पाहून होणारा आनंद, इतिहासकाराला कालखंड, राज्यकर्ते व तत्कालीन समाज यांच्या संबंधाच्या ज्ञानातून होणारा आनंद, गणित्याला गणिताच्या रीतीकडे पाहून होणारा आनंद, व्यक्तीला भूतकाळातील स्मृती उगाळण्यात होणारा आनंद हे सर्व एकाच जातीचे आहेत आणि हा सौन्दर्यानंदच आहे असा निष्कर्ष निघतो.

वेगवेगळ्या घटनांतील कार्यकारणसंबंध व पदार्थांच्या गुणधर्मांतील संबंध पाहून पदार्थवैज्ञानिकाला, वेगवेगळ्या मूलद्रव्याचे गुणधर्म मूलद्रव्याच्या अणूच्या वजनानुसार कसे बदलत जातात ते पाहून रसायनशास्त्रज्ञाला, प्राण्यांच्या अवयवातले परस्परसंबंध व वेगवेगळ्या प्राण्यातील उत्क्रांती दर्शविणारे संबंध यांच्यामुळे प्राणिशास्त्रज्ञाला जो आनंद होतो तोही सौन्दर्यानंदच असतो असे म्हटले पाहिजे.

सर्व कलांत एकाच प्रकारचे संबंध सापडतील अशी अपेक्षा करणे चूक आहे. संमिती ( symmetry ) हा आकाराचा संबंध आहे. तो संगीतात किंवा वाङमयात शोधणे चुकीचे आहे. चित्र, शिल्प वगैरे दृश्य कलांतच तो सापडू शकेल. पुनरावृत्ती हा संबंध दृश्य व श्राव्य कलात सापडतो व ( मर्यादित वापरला तर ) सुंदर वाटतो. पण वाङमयात तो सुंदर वाटण्याकरता प्रत्येक वेळी नवीन संदर्भ दाखविण्याची गरज असते. धृपद म्हणून गाण्यात पुन्हापुन्हा येणाऱ्या ओळीचे अर्थाच्या दृष्टीने प्रत्येक कडव्याशी नवीन प्रकारे संदर्भ जाण-

अनुक्रमणिका

वत असतील तरच काव्याच्या दृष्टीने ती पुनरावृत्ती सुंदर वाटते. रंगसंगती किंवा स्वरसंगती फक्त विशिष्ट कलातच सापडतील. मर्ढेकरांचा संवाद–विरोध संबंध म्हणूनच सर्व कलांना लावणे चुकीचे आहे. रूप ( form ) शब्दाचे सर्व कलातील अर्थ एकाच प्रकारचे असावेत अशी अपेक्षा करणे अयोग्य आहे.

या सर्व विवेचनावरून आजपर्यंतची वाङ्मयीन समीक्षा चुकीची आहे असे मला म्हणावयाचे आहे असा गैरसमज होण्याची भीती आहे. या वाङ्मयीन समीक्षेची काही थोडे अपवाद वगळल्यास दिशा मुळीच चुकलेली नाही. फक्त सौंदर्य हे नाव कशास द्यावे याबद्दलची त्यांची मते एकांगी आहेत किंवा चुकीची आहेत. समीक्षक अनेक दृष्टिकोनातून वाङ्मयातील सौंदर्याचा शोध घेत असतात. कोणी मानसशास्त्रीय संबंध शोधतो, कोणी समाजशास्त्रीय, कोणी नैतिक, कोणी पुराणाशी त्या कथानकाचे असलेले संबंध शोधतो. अशा अनेक दिशा असू शकतात. जेवढ्या जास्त दिशांतून कलाकृतीकडे आपल्याला पाहता येईल तेवढा आपला सौंदर्यानुभव जास्त समृद्ध होण्याची शक्यता आहे. शक्यता हा शब्द वापरण्याचे कारण या भिन्न दिशांना दिसलेल्या संबंधांची संगती असणे आवश्यक आहे. नाहीतर वेगवेगळ्या बाजू सुंदर असूनदेखील समग्र कलाकृती सुंदर वाटणार नाही. कादंबरी किंवा नाटक यासारख्या वाङ्मयप्रकारात एवढी अंगे आहेत की त्या सर्व अंगांचे एकदम दर्शन घेण्याकरता आस्वादक फार मोठ्या कुवतीचा असला पाहिजे. वेगवेगळ्या आस्वादकांना अशा कला-प्रकारांचे सौंदर्य वेगवेगळ्या बाजूंनी प्रतीत होते याचे कारण त्यांच्या अनुभवाची व कल्पनाशक्तीची मर्यादा हेच आहे. कवितेसारख्या त्यामानाने साध्या कलाप्रकाराला तेवढी अंगे नसतात म्हणून कवितेबद्दल कादंबरी वा नाटकाबद्दल घेतले जाऊ शकतात तेवढे दृष्टिकोण शक्य नसतात. त्यामुळे कवितेच्या सौंदर्या-बद्दल तेवढ्या प्रमाणात मतभेद आढळत नाहीत.

एखाद्या नवीन कलाकृतीचा पुन्हापुन्हा आस्वाद घेतला तर प्रथम सौंदर्यानुभवाच्या उत्कटतेत वाढ होत जाते व नंतर घट होत जाते असे आढळते. एखादी नवीन ध्वनिमुद्रिका सुरवातीच्या काही श्रवणात जास्त जास्त आनंद देत जाते पण फार वेळा ऐकल्यानंतर तिची गोडी कमी वाटायला लागते. गायक, वादक देखील नवनिर्मित स्थळांच्या पुनरावृत्तीने सौन्दर्यानुभवाच्या उत्कटतेत भर घालतात. पण तीच जागा फार वेळा घेतल्याने शेवटी तिचे सौन्दर्य घटल्याचे अनुभवास येते. हे असे का घडते ? कलाकृतीच्या पहिल्या आस्वादाच्यावेळी तिच्या घटकातील संबंध अस्पष्टपणे जाणवत असतात.

सुरवातीच्या आस्वादात जास्त जास्त संबंध आढळत जातात. पण काही आस्वादानंतर ते सर्व संबंध स्पष्ट होतात, नवीन आढळत नाहीत व नावीन्य जसजसे घटत जाते तसतशी सौन्दर्यानुभवाची उत्कटता घटत जाते.

सौन्दर्य नावाचा वस्तुगत गुण नाही पण वस्तूच्या घटकांच्या रचनेवरूनच संबंध सूचित होतात त्यामुळे सौन्दर्याला वस्तुगतता असल्याचा भास होतो. अनेक व्यक्तींना एकाच प्रकारचे संबंध जाणवणे बऱ्याच वेळा शक्य होते, कारण या व्यक्तींचे पूर्वानुभव एकाच जातीचे असतात. त्यांची संस्कृती एक असते. पण दोन व्यक्तींचे सर्व अनुभव सारखे असू शकत नाहीत म्हणून सौन्दर्याचा आस्वाददेखील दोघांना सारखा घेता येणार नाही. कल्पनाशक्ती किंवा प्रतिभा ही तर बुद्धीशी निगडित आहे. सर्वांना ती सारख्याच प्रमाणात लाभलेली नसते. साध्या आकारातील सौन्दर्य, समितीतील किंवा पुनरावृत्तीतील सौन्दर्य बहुतेकांना जाणवते कारण हे संबंध आकलनाला सोपे असतात. कल्पनाशक्तीचे सामर्थ्य जेवढे जास्त तेवढे सौन्दर्यानुभव घेण्याचे सामर्थ्यही जास्त असते असे म्हणता येईल. विशिष्ट व्यक्तींनाच सौन्दर्यभावना जाणवते असे मानण्यास काही आधार दिसत नाही.

इतर माणसे ज्यावेळी आनंद झाल्याचे दाखवतात ते पाहून तशी जागा आली की आनंद व्यक्त करायचा असा सांकेतिक 'सौन्दर्यास्वाद' ही काहींच्या बाबतीत आढळतो. या पद्धतीने जवळजवळ सर्वांनाच सुंदर रचना कशास म्हणावे याबद्दल ज्ञान मिळत असते. ( भावनार्थवाद्यांना अभिप्रेत असलेले सौन्दर्य कदाचित हेच असावे ) या संकेतामुळे विशिष्ट वस्तू किंवा रचना आढळली की तिच्याबरोबर आनंदावस्था नंतर साहचर्यामुळे अवतरायला लागते. नुसत्या 'सुंदर' वस्तूच्या नावानेदेखील थोडा ह्या प्रकारचा परिणाम घडतोच, फॅशनमधे जाणवणारे सौन्दर्य हे बरेचसे असे सांकेतिक असते. चालीरीतीही याच प्रकारच्या सौन्दर्यकल्पनेनुसार बदलत असतात. पण ही भावना खरी सौन्दर्यभावना नव्हे. नैतिक आशयाला मान्यता असल्यामुळे होणाऱ्या समाधाना-सारखे हे मान्यतेचे समाधान असते. पण अस्सल सौन्दर्यानुभव व हा नकली सौन्दर्यानुभव यातली सीमारेषा कित्येक समीक्षकांना व प्राध्यापकांना देखील उमजत नाही. मग सांकेतिकपणे दुसऱ्या समीक्षकांनी काय म्हटले आहे, पाठ्यपुस्तकात काय लिहिले आहे ते पाहून कलाकृतीतले सौन्दर्य शोधले जाते. खरे म्हणजे कलाकृतीला असे सौन्दर्य चिकटवले जाते असे म्हणणेच जास्त योग्य ठरेल.

अनुक्रमणिका

सौन्दर्य ही एक व्याजसंकल्पना आहे हे मान्य केले तरी ही व्याजसंकल्पना निरुपयोगी नाही. आस्वादकाचा पूर्वानुभव व कल्पनाशक्ती कलाकाराएवढीच आहे असे गृहीत धरून कलाकार निर्मिती करीत असतो. खरे म्हणजे एकाचवेळी तो कलेचा निर्माता व आस्वादकही असतो. ( समीक्षक असतोच असे नाही. ) त्यामुळे समान क्षमतेच्या आस्वादकात सौन्दर्यकारक रचना कोणती याबद्दल एकमत होणे सर्वसाधारणपणे शक्य असते. ( नैतिक विधानांना सर्वमान्यतादेखील संस्कृतीच्या समानतेमुळेच येत असते ) त्यामुळे भाषेच्या वापरात सौन्दर्य हा व्याजगुण वस्तूवर आरोपित केला म्हणून फार मोठे नुकसान होत नाही. प्रचलित भाषेत त्याला गुणाचे स्वरूप दिलेले असल्याने सौन्दर्य हा वस्तूचा गुण मानला तरी फारसे बिघडणार नाही असे मला वाटते. फक्त उपयुक्तता, शिवत्व यासारखीच सौन्दर्य हीसुद्धा एक व्याजसंकल्पना आहे हे सौन्दर्यशास्त्रज्ञाने समजून घेणे आवश्यक आहे. त्यामुळे ज्या कृत्रिम रचनेत सौन्दर्य असते तिला कला म्हणावे अशी कलेची सोपी दिसणारी व्याख्या वापरायला काही हरकत दिसत नाही. फक्त त्याआधी सौन्दर्य या व्याजसंकल्पनेचे विश्लेषण केलेले असणे आवश्यक आहे.

आतापर्यंत सौन्दर्यानुभवाच्या स्वरूपाबद्दल जे विवेचन केले आहे त्याला शास्त्रीय म्हणता येईल असे वाटते. आता या सौन्दर्यानंदाच्या स्वरूपाबद्दल थोडे अतिभौतिकीय विचार मांडले तर ते अस्थानी ठरणार नाहीत. सौन्दर्यानंद हा अलौकिक आहे का ? प्रेरणासमाधानातून होणाऱ्या आनंदापेक्षा त्याचे स्वरूप वेगळे आहे का ? या प्रश्नांची उत्तरे आपल्याला शोधायची आहेत.

जगण्याच्या व वाढण्याच्या नैसर्गिक प्रवृत्तीमुळे माणसाचा व्यवहार नियत होतो असे दिसते. जीविताचे रक्षण करायचे असल्यास सभोवतालच्या सृष्टीच्या स्वरूपाचे ज्ञान आवश्यक आहे. सृष्टीतले कोणते घटक हितकारी व कोणते अहितकारी आहेत हे समजणे आवश्यक आहे. या गरजेतून जिज्ञासा ही प्रेरणा निर्माण होते असे मानता येईल. या जिज्ञासेचे कार्य दोन पातळ्यांवर चालते. इंद्रियांनी मिळालेल्या अनुभवांच्याद्वारा सृष्टीतील घटकांचे विशिष्ट रूप जाणणे, सृष्टीतील घटकांची माहिती मिळवणे, त्यांच्या गुणधर्मांची माहिती मिळवणे अशा प्रकारचे माहिती मिळवण्याचे कार्य हे पहिल्या पातळीवरील कार्य आहे. प्रत्येक वस्तूचे नाव, तिचे गुणधर्म वगैरे जाणून घेण्याची उत्कंठा या प्रेरणेमुळेच निर्माण होते. पण फक्त माहिती गोळा करून भागत नाही. माहिती ( information ) प्रचंड आहे आणि ती सगळी स्मरणात

ठेवणे कठीण आहे. त्या माहितीची व्यवस्था लावण्याचे तिच्यातून ज्ञान ( knowledge ) निर्माण्याचे कार्य जिज्ञासेच्या दुसऱ्या पातळीवर चालते. या पातळीवर माहितीच्या घटकांतील अमूर्त संबंध शोधले जातात, जाणले जातात. कार्यकारणसंबंध उद्देश व कार्य यांचा संबंध अशा प्रकारचे जीवनधारणेला अत्यंत आवश्यक असे संबंध या प्रेरणेमुळे मुलाला लहानपणीच उमजतात. सृष्टीतील घटनांच्या निरीक्षणाने हे संबंध त्याला प्रातिभ ज्ञानाने ( intuition ) जाणता येतात. जिज्ञासातृप्ती ही प्रेरणातृप्तीच म्हटली पाहिजे. म्हणजेच जिज्ञासातृप्तीचा आनंद हा प्रेरणासमाधानातून उद्भवलेला आनंद आहे. जिभेला चव असण्याचा उद्देश शरीरपोषणासाठी कोणते अन्न हितकारक आहे हे ठरविण्याचा असला तरी तो उद्देश संपूर्णपणे विसरून 'चवीकरता चव' आपण घेऊ शकतो. म्हणजे मुळात प्रेरणासमाधानाशी निगडित असलेला आनंद नंतर स्वतंत्रपणे अनुभवता येतो. जिज्ञासा ही जरी मुळात जीवनप्रेरणा असली तरी तिच्या पूर्तीतून जो आनंद मिळतो तो 'माहितीकरता माहिती' किंवा 'ज्ञानाकरता ज्ञान' मिळवण्याचा प्रेरणानिरपेक्ष आनंद असू शकतो. माहिती मिळाल्याचा आनंद हा जर 'ज्ञानानंद' ( शब्द अयोग्य आहे, पण तो तसा वापरला जातो. ) मानला तर त्या माहितीची व्यवस्था लावण्याचा, त्या माहितीच्या घटकांतील संबंध शोधण्याचा, लावलेली व्यवस्था निरखण्याचा आनंद हा सौन्दर्यानंद म्हणावा लागेल. ही व्यवस्था काही उद्दिष्ट मनात ठेवून लावली तर व्यवस्थेपेक्षा उद्दिष्टाकडेच जास्त लक्ष दिले जाते त्यामुळे व्यवस्थेच्या ज्ञानातून सौन्दर्यानंद जाणवण्याऐवजी त्या व्यवस्थेतून हवे असलेले उद्दिष्ट साध्य होते की नाही याचीच उत्कंठा जाणवत रहाते. गणित सोडवताना उत्तराला महत्त्व असले की गणित सोडवण्याच्या पद्धतीचे सौन्दर्य जाणवत नाही. वाङमयातील आशयातून कोणत्या नैतिक भूमिकेचे समर्थन होते हे समीक्षक पहायला लागले तर कथानकातील पात्रे आणि त्यांच्या क्रिया यांतील नैतिक संबंध कलाकाराने कसे दाखवले आहेत इकडे दुर्लक्ष होते. अशा प्रकारच्या उत्तरे शोधणाऱ्या समीक्षकांना सापडलेली उत्तरे म्हणजे माहिती असते. माहिती सापडल्याचा आनंद त्यांना जरूर होतो पण सौन्दर्यानंदाला मात्र ते काही अंशी तरी मुकतात.

वरील अतिभौतिकीय विवेचन प्राकृतिक पातळीवरील घटनांतील अमूर्त पातळीवरील संबंध कल्पून एक व्यवस्था दाखवण्याकरता केले आहे. हा प्रयत्न सौन्दर्यानुभवाच्या या विश्लेषणातून व विवेचनातून एक सौन्दर्यानुभव यावा म्हणून आहे असे कोणी म्हटले तर ते मला मान्य आहे.



अनुक्रमणिका

डॉ. सरोजिनी बाबर

# अर्थ बोलाची वाट पाहे

---

पायाखालची वाट असावी, त्या वाटेनं जाण्यायेण्याचा सराव असावा आणि कोणतं एक त्यातलं अंगवळणी पडलेलं असावं म्हणजे बिनधोकपणानं माणूस जसं चालत चालत त्या वाटेनं जातं त्याच रीतीनं परिचयातल्या न् परिपाठातल्या माणसांशी बोलताना त्याला अवघडल्यागत होत नाही. पण कधी कधी आमच्या-सारख्यांचा फजितवाडा होतो. कारण नसताना असा प्रसंग अवचितच उभा रहातो की, भुलायला झालंच पाहिजे. बोलत्या शब्दाचा अर्थ कळलाच पाहिजे. नाहीतर आजवर कमावलेलं सगळं रसातळाला गेलंच म्हणा !

अगदी परवा परवाची गोष्ट. एका खेड्यात एक सभा भरलेली. तिथं नवरात्रोत्सव साजरा होतेला. तशी भाषण द्यायला म्हणून मी गेलेली. लोकांचा आग्रह मोडवेना म्हणताना हातातलं काम सोडून जावं लागलेलं. पण झालं काय की, अचानकच आभाळ गरजलं न् बघता बघता गावाच्या तोंडाशीच पावसानं मनावर घेतलेलं. आता ? आली का पंचाईत ? पावसात भिजावं का छत्री मागावी ? पडलं कोडं. पण केला विचार. म्हटलं असूंदे न् डोईवरचा पदर पुढं घेत तशीच सभास्थानी शिरले. भला दांडगा पावसाचा थेंब खुशीनं अंगावर झेलला. हत्तीच्या पावलानं चालले. खुशाल भिजत !

तशी एक लई म्हातारीबाई पुढं आली. तिनं माझी अलाबला घेत म्हटलं, " इतक्यांदी इतक्यांदी ऐकलीवती. आज बघीटली. तवा येकच सांगते. बोलायचं ते टपकाळ बोल मजी झ्याक ! "

अरे देवा ! म्हातारीचं हे बोलणं अर्धवट कळलं. तिनं वापरलेला ' टप-काळ ' शब्द मला नवा होता. म्हणून मी तिच्याकडं रोखून पाहिलं. म्हातारीनं माझा मनोभाव जाणला असावा. ती म्हणाली, " सपष्ट बोल. उगं लांबड नगं. "

शाबास शाबास ! मला उलगडा झाला. फापटपसारा लावीत न बसताना मी मला ठाऊक होतं त्याप्रमाणं विषयाला धरून बोलायला हवं होतं ! मागचा पुढचा संदर्भ न देता इंग्रजीत ज्याला "टू द पॉइंट" म्हणतात तसं मुद्याला धरून बोलायला हव होतं ! ... माझ्या डोक्यात प्रकाश पडला. श्रोते आपणाकडून काय अपेक्षित आहेत त्यातला उलगडा झाला... मी ज्यांच्याकडून लोकगीतं गोळा करणार होते आणि ज्यांच्यापुढं त्या गीतांबद्दल बोलणार होते त्यांची माझ्या बोलण्यासंबंधी काय कल्पना होती त्याचा अंदाज आला. मी विचार करून बोललं पाहिजे, लक्ष देऊन बोललं पाहिजे, चित्ताची सावधानता ठेवून बोललं पाहिजे, जबाबदारीनं बोललं पाहिजे याची जाणीव झाली. म्हणून क्षणभर भारावल्यागत झालं... उगीचच मी इकडं तिकडं पहात जनलोकांचा कानोसा घेतला... आत्मविश्वासानं बोलायला सुरवात केली... शेलके शब्द ध्यानात घेतले. वेचक कल्पना लक्षात आणल्या. लहान लहान सोपी वाक्यं वापरात ठेवली... झाला गेला अभ्यास ध्यानी आणला...

गोड भरतारायाचं सुख सये सांगता सांगता
भर दिवसा डोलला ग बाई सूरव्या पाणी पिता

माझ्या बोलण्यात ही ओवी आली, गावाकडच्या गमती जमती निघालेल्या. या ओवीच्या श्रवणानं बायकामाणसांचे चेहरे उल्हासले. कुणीतरी 'वा !' म्हटलं. त्या शब्दानं दिलेली दाद माझ्या लक्षात आली. पाणवठ्यावर गेलेल्या सख्या साजणी डोईवर भरल्या घागरी घेऊन येताना वाटेतच एकमेकींशी गोष्टी करीत उभ्या राहिल्यावत्या ! आपापल्या नवऱ्याचं गुणगान निघालंवतं. त्या झोकात हलत्या मानेनं भरली घागर डुलत होती. त्या घागरीत येतेला सूर्यदेव हरखला होता. चाललेल्या गुजगोष्टींनी त्याचं मन समाधान पावलंवतं...पाणी आणतेल्यांना घरी यायला उशीर झालावता. रस्त्यावर भरलेली ही सभा बोलण्या बोलण्यानं मस्त रंगलीवती...इथं सूर्यानं पाणी प्यायलंवतं ते समाधानानं घातल्या जातेल्या हुंकराहुंकारांचं ! देखण्या पोरींच्या हसण्या-खिदळण्याचं ! ... मनसोक्त होतेल्या मनमोकळ्या गप्पा-गोष्टींचं ! ... त्या कारणानं नजरेत आलावता तो आमच्या गावचा पाहिलेला पाणवठा. नदीकाठचा मुलूख. भरल्या विहिरी. पाणी आणतेल्यांची वर्दळ. त्या कारणानं ही ओवी ऐकताक्षणीच "सूर्य कुठं पाणी पितो काय ?" असं विचारतेल्या लोकांसारखा भ्रम पडला नव्हता का कोडंही पडलं नव्हतं. ठाऊक असल्याकारणानं खुल्लम्‌खुल्ला अर्थ लागलावता. मी सांगतेल्या अशा विस्तारानं ऐकतेल्यांची कळी खुललीवती ... मुग्ध शृंगारातल्या

या आविष्कारानं श्रवण-पठणातला आनंद दुणावलावता . . . माणसं चित्त लावून ऐकत होती . . .

सासरएवढ्या वस नका करूसा सासूबाई
दारीच्या चाफ्यापाई दूर देशाची आली जाई

या ओवीतला भावार्थ जनलोकांना ध्यानात आला होता. नव्यानं घरी आलेल्या सुनेला सासूनं जाच करू नये असं वाटतेल्यांचा हा मनोभाव जिवाला चटका लावून गेलावता. लेकाच्या आईच्या दारात चाफा चंदन उभा आहे म्हणून त्याला बिलगण्यासाठी दूरदूरच्या गावची जाई आली आहे ! किती सुंदर म्हणावी ही कल्पना आणि उपमा दृष्टांताचं हे उदाहरण तर किती नामी ! काव्यशास्त्राची चुकूनही कल्पना नसतेल्यांनी केलेला हा उपमादृष्टांतांचा वापर मनोहारी होता. आपल्या घरच्या बाळराजासाठी दुसऱ्या घरची लेकबाळ आलीय हे सांगण्याची ही ऐट किती देखणी !

वक्ता आणि श्रोता आपखुशीनं असली ओवी ऐकली म्हणजे एकजीव होत भुलून जातो . . . दोनच ओळी ह्या पण केवढा अर्थ घेऊन आल्या ! नवरा-नवरींची उभयतांची घरं या शब्दांनी नजरेत उभी केलीन् जणू हे आपल्याच घरातलं आहे ह्या विचारानं सगळ्यांच्या नजरा पाणावल्या . . . घरात खंडीभर धान्यानं उतरंडी भरल्यावत्या तरी दादारायांना मूठभर भातदेखील अंगुणती रांधून शकणाऱ्या कोयाळ राधेच्या केविलवाण्या न् कावऱ्याबावऱ्या दर्शनानं काळजात गलबलल्यागत झालं ! . . . बोलता बोलता माझीदेखील त्या कारणानं गहिवर-ल्यागत स्थिती झाली ! . . . क्षणभर आपल्या मनानं निःशब्द वातावरण चालून आलं . . . माणसं धीरगंभीर झाली . . .

पण नजरेसमोर खेळत्याबोलत्या बाळराजांच्या घुळघुळत्या घागऱ्यांनी चित्ताला सावधानता आली ... 'दंगा करनी ! गप ऐकावं !' असा धाक दाखवीत मनावरचा भार हलका झाला ... तोंडानं काढतेलं हातानं पेरीत साजिवंत होतेल्या मी मग तीच भाषा केली--

सागरा सांडूनी माणीक धुंडूनी
चंद्रसूर्य जडविले इवल्याशा गगनी

त्यासरशी पालख पाळण्यावर झुलतेल्या डुलतेल्या खेळण्यातील रंगीबेरंगी राघूमैनांनी काळजाची पकड घेतली ...... लोकबाळीचं लगीन करून देताना भिम्मकराजासारख्यांनी रुक्मिणीला काय काय आंदण दिलंवतं ते ध्यानीमनी घोळलं... लेकीचं चांगलं व्हावं म्हणून ऊसमळचापानमळचासकट

अनुक्रमणिका

आंदण दिलेला सागर आठवला. त्या सागरातली रत्नं माणकं उचलीत त्यांचे घडविलेले चंद्रसूर्य चांदवा होतेल्या खेळण्याला गुंफलेत हे लक्षात येताच कवतिकानं न्हाऊन निघायला झालं...सासुरवासानं काचलेला जीव अवचितच वात्सल्यानं दाटून गेला. वाऱ्यानं कानात येत गीतं गावीत त्यारीतीनं माणसांचे ओठ हालले...

'अडगुलं मडगुलं, सोन्याचं कडबुलं' म्हणत खेळवतेल्या बाळाला निजवताना अंगाई गायची लहर उरीपोटी चमकून गेली. नक्षत्रागत दिसतेल्या सानुल्याला उराशी कवटाळीत मुका घेऊन 'खेळा जात्रा' म्हणतेल्यांनी या ओवीचा अर्थ आपल्यापरीनं घेतलाः...

कातीव देखण्या पाळण्यात निजलेल्या बाळाला हातांचा पाळणा करीत न् नेत्रांचे दिवे पाजळीत मांडीच्या चौरंगावर घ्यावंसं वाटलं... आईला पान्हा फुटला न् गणगोतांच्या मनात कवतिक भरभरून फुललं ! ... जिनगराच्या दारी तयार झालेल्या बेगडेच्या चित्रांनी हिरेमाणीक आमच्यापुढं उभे केले... राजाच्या घरचं वैभव आमच्यासारख्या चंद्रमौळीतल्या घरच्यांच्या दारी आलं !... आमचा जीव खुशीनं सुपाएवढा झाला. स्वच्छ आभाळागत निर्मळ असलेल्या जनलोकांच्या मनात मधाळतेल्या चांदण्यानं बरसात करून सोडली...

बाप्पाजी समींदर बधा मालन व्हाती गंगा
दोघांच्या सावलीत कर आंगळ शिरीरंगा

मुलाबाळांना आईवडिलांची सावली म्हणजे केवढा तरी आधार. कितीतरी विसावा. विश्वासाची सोडवणूक. त्यामुळं त्यांच्याएकी बोलायची ही भाषादेखील तितकीच अपूर्वाईची. ज्याच्या विस्ताराचा न् अथांगतेचा ठाव लागत नाही अशा सागरासारखं मोठं मनधारण करतेल्या वडिलांचं आणि वहात्या नदीगत जिच्या ठायी प्रेमाचा वर्षाव होतो आहे अशा आईचं आपल्या भावानं ऐकावं, त्यांच्या पुढ्यात मोठं व्हावं अशी विनवणी एक बहीण आपल्या भावाला करीत असताना ही ओवी जन्माला आली. केवळ आपुलकीनं, जिव्हाळ्यानं, निरपेक्ष मनानं माहेरच्या सुखसमृद्धीच्या विचारात चिंब भिजून जात असता मनात आलं ते सांगावं म्हणून. त्या कारणानं बहीण इथं भावाला श्रीरंग म्हणते आहे. कृष्णदेवासमान मानते आहे. घरचं वळण उचलून शहाण्यासारखा वाग म्हणते आहे. त्यासाठी निसर्गाची बैठक तिनं मानली आहे. उत्तम प्रकारच्या कल्पनांची गवसणी घालीत आपला मनोभाव प्रगट केला आहे.

आईवडिलांना आपण प्रेमानं वागवावं, योग्य तो मान द्यावा हे सांगण्यासाठी वापरल्या गेलेल्या या गीतातील शब्दांनी मानवी जीवनातील या प्रेमळ

नात्यांमधील भव्यता सहजी प्रकट केली आहे. म्हणून या ओवीवर भाष्य करताना माझ्या सारखीला त्या दिवशी अस्मान ठेंगणं झाल्याचा भास झाला... संगं आईवडील होते त्यामुळं किती बोलू न् किती नको असं झालं. या तीर्थांच्या सागरात मनसोक्त न्हावून निघालेला माझा जीव खरंच सुखावला. त्यामुळं शब्दांनी संगं आणलेले अर्थ चांगल्या रीतीनं खुलले... ओवी सर्वार्थानं लोकांना कळली... लोकांच्या हसऱ्या नजरेनं पावती दिली... बोलण्यानं बोलणं वाढत गेलं.....

माझ्या मरणाच्या येळं बंधु साजणा घरी न्हवता
चोळी पातळाची घडी फिरं आगीनीभवता

मागं केव्हातरी कुणीतरी आवर्जून दिलेल्या या ओवीची याद आली. त्या सरशी काळीज गलबलून गेलं न् बहीणभावातल्या, जाई मोगऱ्यातल्या, जिवाभावाच्या गुजगोष्टी हऱ्याडेऱ्यानं मनात घोळल्या गेल्या...एका शिंपल्यातले हे दोन मोती. शेवटच्या घटकेला दोघांची गाठभेट नाही तेव्हा हक्काची भाऊबीज कशी साजरी झाली तर म्हणे अशी अशी !

काळजाचा ठाव घेणारी भाषा या ओवीनं केलेली बघून बसल्या सभेला गहिवर फुटला. भोळ्याभाबड्या जनसमुदायानं डोळे पुसले ...... भोवतालचं जग हुंदक्यानं दाटलं ...... ओवी तसा अर्थच देऊन गेली तर ! ......

शेवटचं माहेर आहेव नारीला झालंच पाहिजे हा रीतिरिवाज या पद्धतीनं साजरा होतेला ऐकून माणसं हाडबडली ......सासुरवासाच्या भ्रांतीनं कुजलेल्या सासरघरालादेखील पाझर फुटला तिथं बाकीच्यांची काय कथा ?

बहीणभावांचं नातंच असं सांगण्याजोगं. सुखदुःखांनी त्या भावनेला मोहोर आलेला. नको धन, नकोत तुमच्या मुद्रासुद्धा ! पाहिजे काय बहिणाईला तर प्रेमाश्रूंची धार ! ! तीदेखील मनापासूनची. लाजेकाजेस्तव येतेली नको. मुळीच नको. आपल्या मनानं ही भावना पाझरलीच पाहिजे असा हा प्रसंग. त्यामुळं या ओवीनं झाकली मूठ सव्वा लाखाची मानीत आब राखला तो असा. या रीतीनं. काळीज हेलावून सोडणारं बोलणं करीत. म्हणताना घरोघरीच्या सुखदुःखाएकी बोलणं करतेल्या मला न् माझं सांगणं ऐकून आपापल्या घराचा विचार करतेल्या ऐकतेल्यांना एकदमच गांभीर्य प्राप्त झालं ...... कुणाचंही चांगलं असावं असा निर्वाळा आमच्या उसासण्यानं देऊन टाकला ......

त्यासरशी देवाधर्माच्या गोष्टी आपल्या मनानं पुढं झाल्या न् मी बोलून गेले–

पंढरीला जाया यंदा व्हवतं माजं मन
सावळ्या इठ्ठलानं चिठ्ठ्या पाठविल्या दोन

आणि लोकांनी प्रतिसाद दिला, " भले ... भले ! " ...

पंढरपूर परगणा. आम्हा बायकामाणसांचं माहेर. विठूरायाची नगरी. जन सामान्यांचं हक्काचं ज्ञानपीठ. घरच्या अडचणीकारणानं वर्षाची आषाढी–कार्तिकीची वारी नाही जमली असं सांगण्याची या ओवीची तारीफ करावी तरी किती ! किती सुंदर हे बोलणं. किती नामी ही कल्पना !

ज्या नगरीत दिंड्या पताकांच्या भारानं न् टाळ–मृदंगांच्या नादानं आनंदाला उधाण येतं, जिथं साधुसंतांची वर्दळ असते न् जिथं भजन–कीर्तनाच्या घोळक्यात विठूदेव हाती वीणा घेऊन उभा असतो तिथं जायचं मनात आहे हे सांगण्यासाठी वापरलेला हा शब्दसमूह किती डामडौलाचा म्हणावा तरी !

खुद्द विठूदेवानं एक सोडून दोन चिठ्ठ्या पाठवल्या ही कल्पनाच किती बहारीची ! आणि या चिठ्ठ्या आल्या कुणाला तर देहभांड चंद्रभागेत उजळून मगच दर्शनाला जाईन म्हणतेल्या लेकीबाळीला ! रात्रंदिवस, ध्यानीमनी एकच तिचा विचार की, पंढरीला जाईन न् विठू देवाला भेटून येईन ! ... म्हणून स्वप्नातदेखील ती हाच विचार करते की, आपण जणु पंढरीला गेलो आहोत न् चंद्रभागेत न्हाणंधुणं झाल्याकारणानंच आपले केसही ओले झालेत ! ...

आषाढी कार्तिकीला नित्य नियमानं जावं आणि अठ्ठावीस युगं विटेवर उभ्या असलेल्या परब्रह्माचं दर्शन घेऊन ध्याईला शांती मिळवावी हाच या ओवीचा भावार्थ !

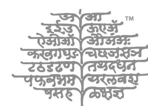
तर तो लागायला पंढरपूर ठाऊक असावं लागतं. वारीची शोभा माहितीची असावी लागते न् देवाधर्माचाही नाद असावा लागतो. तरच काही कळतं. तेव्हाच काही उमगतंही.

म्हणून लोकगीतं घेऊन येतेल्या शब्दांचा अर्थ लावताना आपणही ती गीतं देणारांमध्येच एकजीव झाल्याखेरीज तो नीट लागत नाही हा अनुभव सांगून मी माझं भाषण संपवलं...

तशी एकजणानं उठून उभं रहात विचारलं, " पांढरं वावर, काळं बी, चतुर म्हणतो पेरीन मी. यातलं ह्या एकीचं कधी होणार ? " त्यासरशी या कोड्याचं 'लेखक' हे उत्तर ठाऊक असलेल्यांनी दणकून टाळ्या वाजवल्या न् मला पुन्हा पुन्हा सांगितलं, " ज्ञानेशरी होऊंदे अशीच परवचन लावीत आमच्या गीतांची. मगच अरथ लागंल नीट ! कळुंदे दुनियेला सारं पोटातलं व्हटाव कसं येतंया ते !... "



अनुक्रमणिका






डॉ. पंडित आवळीकर

# बसवेश्वर आणि तुकाराम

---

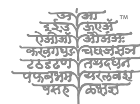
दोन श्रेष्ठ माणसांची तुलना करणे हे सोपे काम नाही याची मला जाणीव आहे. अशा तुलनेला बऱ्याच मर्यादा पडतात. भिन्न भिन्न स्थळकाळांशी संबंधित अशी बसवेश्वर आणि तुकाराम ही दोन श्रेष्ठ मने होती : तरीही त्यांच्यांत काहीतरी समान असे होतेच. त्यांच्या आचार– विचारांत आणि उच्चारांत कसा सारखेपणा होता हे दाखवण्याचा प्रयत्न मी इथे करणार आहे. माझ्या स्वतःच्या मर्यादांची मला जाणीव आहे म्हणून त्यांचा तौलनिक अभ्यास मांडण्याचा मी प्रयत्न करणार नाही. तरीही त्यांचे जीवन आणि वाङमय एकमेकांशेजारी ठेवून पाहणे त्यांना अधिक चांगल्या प्रकारे समजून घ्यायला साहाय्यक ठरेल असे मला वाटते.

दोघेही आपल्याला इतके प्रिय आणि जवळचे आहेत की, ते अजून आपल्यात वावरत असल्यासारखे आपल्याला वाटते. सामान्य माणूसही बसवेश्वरांचा ' बसवण्णा ' असा उल्लेख करतो आणि तुकारामांना ' तुकोबा ' म्हणतो. आपल्या मनावरील त्यांचा जिवंत प्रभाव आणि आपले त्यांच्या-विषयीचे सखोल आणि सश्रद्ध प्रेम यांचेच हे निदर्शक आहे. प्रेमाबरोबरच आपला आदरभावही ते जणू खेचून घेतात.

त्यांच्या अजरामर शिकवणुकीने त्यांनी आमचे जीवन सजीव बनवले आहे; आमच्या नसानसांतून सळसळणारे रक्त हे त्यांचे रक्त आहे; आम्ही श्वास घेत आहोत ते त्यांनी विशुद्ध केलेल्या हवेचे आहेत; आम्ही भाषाप्रयोग वापरतो ते त्यांचे आविष्कार आहेत आणि आम्ही ' जेथे जातो तेथें ' ते आमचे ' सांगाती ' आहेत : या वस्तुस्थितीची आपल्याला जाणीवही नसेल.

दोघांत समान असे आहे तरी काय ? बसवेश्वर आणि तुकाराम हे वेगवेगळ्या जातीत जन्मले होते आणि शिव व विठ्ठल, हर आणि हरी ही

अनुक्रमणिका








त्यांची उपास्यदैवतेही वेगवेगळी होती. एकाने वीरशैव धर्माचे पुनरुज्जीवन केले आणि दुसऱ्याचे 'तुका झालासे कळस' असे वर्णन केले गेले. एक 'वीरशैव' होता आणि दुसरा 'वारकरी' होता. एकाने कन्नडमध्ये 'वचने' लिहिली तर दुसऱ्याने मराठीत 'अभंग' लिहिले.

हे भेद खरे आहेत तसेच काहीसे वरवरचे आहेत. 'भक्ती' हा दोघांतील समान दुवा आहे. ते भक्तीचे दोन श्रेष्ठ पुरस्कर्ते होते. म्हणूनच त्यांना अनुक्रमे 'भक्तिभंडारी' आणि 'भक्तशिरोमणी' म्हटले जाते.

वीरशैव आणि वारकरी यांना जोडणारा आणखी एक समान दुवा आहे असे अनुमान करण्याचा मला मोह होतो. तो म्हणजे नाथसंप्रदाय. नाथांचा वीरशैव आणि वारकरी यांच्याशी असणारा अनेकपदरी संबंध तपासण्याची मोठी गरज आहे असे मला काहीवेळा वाटले आहे.

प्रभुदेवांचे गुरू अनिमिष मला मत्स्येंद्रनाथांचे स्मरण करून देतात. ती नावे सारखी आहेत. तरीही त्यावरून कोणताही घाईघाईचा निष्कर्ष काढू नये. तसेच 'प्रभुलिंगलीले'तील अल्लमप्रभू आणि मायादेवी यांची कथा आणि मत्स्येंद्रनाथ आणि सिंहळदेशची राणी प्रमिला यांची कथा या बऱ्याचश्या सारख्या आहेत. 'प्रभुलिंगलीले'तला प्रभुदेव आणि गोरक्ष यांच्यांतला संवाद तर प्रसिद्धच आहे. श्रीशैल आणि कदलीबन यांसारख्या स्थळांचा नाथांशी व इतरांशी काही लागाबांधा आहे (श्रीनृसिंहसरस्वती हे श्रीशैलाला गेले आणि कदलीबनात गुप्त झाले हे येथे आठवावे.)

नाथसंप्रदायाने तत्कालीन धर्मव्यवस्थेविरुद्ध बंड पुकारले. जातिभेद वा लिंगभेद लक्षात न घेता सर्वांनाच कैवल्याची दारे खुली असावीत हे त्यांना हवे होते. नाथांमध्ये स्त्रियांना सुद्धा महत्त्वाचे स्थान मिळाले. बंगाली, हिंदी, मराठी यांसारख्या सर्वसामान्यांच्या भाषेतून नाथांनी आपले तत्त्वज्ञान शिकवले. त्यांच्या शिकवणुकीत भक्तीचे सूक्ष्म स्वरूप दिसू शकते. म्हणूनच प्रारंभी नाथ-संप्रदायाने शरण आणि वारकरी यांच्यावर प्रभाव पाडला असावा असे मला वाटते. जेव्हा वीरशैव आणि वारकरी अधिक प्रभावी बनले तेव्हा कर्नाटकात आणि महाराष्ट्रात नाथांना त्यांच्यामध्ये विलीन व्हावे लागले.

या ठिकाणी हेही नोंदले पाहिजे :

ज्ञानदेव हे नाथसंप्रदायी होते : ते 'ज्ञाननाथ' आहेत. विसोबा खेचरांचे शिष्य असलेल्या नामदेवांचे अवतार म्हणजे तुकाराम. ज्ञानदेव हे विसोबा

खेचरांचे गुरू. ' खेचर ' हे नावच मुळी त्यांचे नाथसंप्रदायाशी असणारे नाते सूचित करते.

नाथ हे शैव होते आणि त्यांचा प्रभाव ' हरि-हरैक्य ' या संकल्पनेत दिसतो. ' विठोने शिरीं वाहिला देवराणा ' असे विठ्ठलाचे व त्याच्या डोक्यावर शिवलिंगाचे वर्णन केलेले आढळते. ' शिवस्य हृदये विष्णुः विष्णोश्च हृदये शिवः ' यावर वारकऱ्यांचा विश्वास आहे / होता. हरी आणि हर यांच्यात तुकाराम कसलाच भेद मानत नाहीत. फक्त ' एक वेलांटीच आड. ' निःसंशय-पणे ते एकच आहेत आणि त्याबद्दल वाद करायचे कारण नाही असे तुकाराम म्हणतात / मानतात. हरि-हरांना ' सांडूनि ' दुसऱ्या देवांना भजणाऱ्यांचा तुकारामांनी अधिक्षेप केला आहे.

तुकारामांच्या काटेकोर जन्मशकाबद्दल मतभेद आहेत. पु. मं. लाडांनी या प्रश्नाची पुरेपूर चर्चा केली आहे. तुकाराम श. १५३० मध्ये जन्मले या मताशी मी सहमत आहे. बसवेश्वरांप्रमाणेच तुकाराम ' शुचि श्रीमंत घरांत ' जन्मले होते. पण ते जन्माने ब्राह्मण नव्हते. आपण वर्णाने शूद्र, जातीने कुणबी आणि व्यवसायाने वाणी आहोत असे स्वतः तुकारामांनीच म्हटले आहे. या जातीत जन्मल्याचा त्यांना मोठा आनंद वाटतो. कारण त्यामुळेच त्यांची दंभापासून सुटका होऊ शकली.

तुकारामांचे अभंग हे खऱ्याखुऱ्या अर्थाने आत्मचरित्रपर आहेत. तुकारामांच्या लौकिक जीवनाबरोबरच त्यांचे भावजीवनही त्यांतून चित्रित होते.

हेच बसवेश्वरांच्या वचनांबाबत सुद्धा म्हणता येणे शक्य आहे.

तुकारामांचे आईवडील कनकाई आणि बोल्होबा यांनी देहू गावात बराच काळ सुखी वैवाहिक जीवन व्यतीत केले. वयाच्या तेराव्या वर्षापर्यंत तुकारामांनी बाळपणाचे आणि आईवडिलांच्या प्रेमाचे सुख भोगले. सुखाच्या दिवसांचा हा काळ त्यांच्या ' खेळाडू ' अभंगांतून प्रतिबिंबित होतो.

वडील साठीला पोचलेले आणि थोरल्या भावाने संसाराचे ओझे नाकारलेले, म्हणून तेरा वर्षांचे असताना तुकारामांना कुटुंबाची जबाबदारी खांद्यावर पेलावी लागली. सावकारी आणि दुकानदारी हा त्यांच्या कुटुंबाचा व्यवसाय होता. वडिलांच्या देखरेखीखाली आपल्या व्यवसायात तुकाराम निपुण झाले. नंतर भोवतीच्या अप्रामाणिकपणाला ते विटले. स्वतःच्या व्यवसायातसुद्धा त्यांना सत्याचे मोठे मोल वाटते. आपल्या पुष्कळ अभंगांत भांडवल, ऋण,

अनुक्रमणिका

व्याज, वजने यांसारख्या प्रतिमा ते वापरतात आणि सरळपणा व प्रामाणिकपणा या सद्गुणांवर भर देतात.

त्यांच्या काळातील चालीरीतींप्रमाणे, व्यवसायात पडण्यापूर्वीच त्यांचे लग्न झाले होते. त्यांची बायको दमेकरी होती आणि त्यांना पुन्हा लग्न करावे लागले. तीन किंवा चार वर्षे त्यांचा सुखाचा संसार झाला असेल. ते सतरा वर्षांचे असताना वडील वारले. दैवाचा तो कठोर आघात होता. त्यापाठोपाठ आई आणि भावाची बायको यांचे मृत्यू वाट्याला आले. मानसिक दुरवस्थेच्या भरीला आर्थिक दुरवस्थाही होती. त्यात इ.स १६२९–३१ मध्ये भयानक दुष्काळ पडला. त्यांच्याजवळ धनही नव्हते, धान्यही नव्हते. त्यांची पहिली बायको उपासमारीने मरण पावली आणि विलक्षण लळा असलेला मोठा मुलगाही मृत्युमुखी पडला.

हा त्यांच्या आयुष्यातील परिवर्तनबिंदू होता. या दुःखद घटनांनी ते व्याकुळ झाले आणि त्यांना लौकिकात स्वारस्य वाटेनासे झाले. पण जे घडले ते प्रच्छन्न वरदान ठरले. आपल्यातील आणि विठ्ठलातील अडसर दूर झाला याचे त्यांना समाधान वाटले. ते अंतर्मुख झाले. 'अर्थमनर्थं भावय नित्यम्' मधील 'अर्थ' त्यांनी अनुभवला. संसार हा विचित्र आहे आणि आप्त हे परके आहेत हे त्यांना पुरते उमजले.

त्यांचे मन देवाकडे वळले. वडिलांनी बांधलेल्या विठ्ठलाच्या देवळाची त्यांनी दुरुस्ती केली. कीर्तन आणि एकादशी सुरू केली. ज्ञानदेव–नामदेवां-सारख्या संतांची वचने त्यांनी मुखोद्गत केली, अहंकारावर मात करण्यासाठी संतांचे चरणतीर्थ घ्यायला प्रारंभ केला. याची परिणती पांडुरंगाने व नामदेवांनी स्वप्नात प्रकट होऊन अनुग्रह करण्यात व अभंग लिहायला सांगण्यात झाली. त्यांचे गुरू बाबाजी चैतन्य २३ जानेवारी १६४० च्या रात्री त्यांच्या स्वप्नात आले आणि त्यांनी तुकारामांना मंत्रोपदेश केला.

तेव्हापासून श. १५७१ मध्ये वैकुंठगमन होईपर्यंत, तुकारामांनी आपले जीवन ईश्वराला आणि भोवतीच्या लोकांना संपूर्णपणे वाहिले. त्यांचे निर्वाण कसे झाले हे एक गूढच आहे. कारण मृत्यूनंतर त्यांच्या शरीराचा मागमूसही लागला नाही.

बसवेश्वरांच्या जीवनाकडे आपण वळतो तेव्हा आपल्याला दिसून येते की, जन्मापासून त्यांना गुरूच्या रूपात संगमेश्वर देवाचा अनुग्रह लाभलेला होता. संकल्पित मौंजीबंधन हा कूडलसंगमाकडे त्यांना नेणारा त्यांच्या जीवनातील

परिवर्तनबद्ध होता. त्यानंतर त्यांना पुनरुज्जीवित करावयाचा असणाऱ्या धर्माविषयीच्या आस्थेमुळे आणि लोकांना देवाच्या वाटेने जाण्यात मदत करावयाच्या इच्छेमुळे त्यांनी बिज्जल राजाने देऊ केलेली अधिकाराची जागा स्वीकारली. या ठिकाणी मला शिवाजी महाराज आणि तुकाराम यांच्यातील नाते आठवते. शिवाजी महाराजांना तुकारामांबद्दल कमालीचा आदर होता. म्हणून त्यांनी 'भेट' पाठवली. पण तिचा आपल्याला काही उपयोग नाही असे म्हणून तुकारामांनी ती परत पाठवली आणि त्याचवेळी राजाने कसे वागावे या विषयीचा संदेश पाठवला. मला वाटते, शिवाजी महाराजांना मार्गदर्शन करणारे रामदास हे प्रवृत्तीने बसवेश्वरांना अधिक जवळचे आहेत. रामदास आणि बसवेश्वर हे दोघेही 'प्रवृत्ती'चे पुरस्कर्ते आहेत. बसवेश्वरांनी 'कायकवे कैलास' हे तत्त्व उपदेशिले आणि आचरिले आणि रामदासानी 'आधीं प्रपंच करावा नेटका' असे सांगितले. तुकारामांनी नैष्कर्म्य शिकवले नाही; पण त्यांचा निवृत्तीकडे अधिक ओढा होता. शिकवण देताना त्यांची दृष्टि नेहमी व्यक्तीच्या अधिकारावर खिळलेली असे. 'अधिकार तैसा करू उपदेश' हे त्यांचे सूत्र होते. म्हणूनच त्यांनी राजकर्तव्ये पाळण्याचा शिवाजी महाराजांना आणि शुद्ध आणि अनासक्त जीवन जगण्याचा सामान्य माणसांना उपदेश केला.

बसवेश्वर आणि तुकाराम या दोघांनाही सामाजिक सुधारणेची निकड जाणवली. बसवेश्वरांनी वर्णाश्रम धर्माविरुद्ध बंड पुकारले आणि धैर्याने व शौर्याने स्वतःची भूमिका खंबीर ठेवली. साहजिकच सनातन्यांच्या विरोधाला त्यांना तोंड द्यावे लागले. ब्राह्मण मुलीचा अस्पृश्याशी विवाह या घटनेने केवढी खळबळ उडवली हे सर्वश्रुतच आहे. त्यांच्या सुधारणांचे भक्कम उदाहरण म्हणजे 'अनुभव मंटप.'

जातिभेद विरहित वारकऱ्यांची 'दिंडी' ही 'अनुभव मंटपा' सारखीच होती. विठ्ठलाच्या दारात जरी वारकरी हे समान भूमिकेवर उभे असले तरी प्रत्यक्ष समाजजीवनात मात्र नेहमीचे भेद शिल्लकच होते हे मला येथे स्पष्ट केलेच पाहिजे. त्यातही चोखामेळ्यासारखा अस्पृश्य संत नेहमीच विठ्ठलाच्या दारात ( च ) उभा राहिला आणि 'आत' कधीच गेला नाही. खरे म्हणजे गुरुदेव रानडयांच्या शब्दात ती 'आध्यात्मिक लोकशाही' होती. पण प्रत्यक्षात ती 'सामाजिक लोकशाही' मात्र नव्हती. ब्राह्मणांना काही खास अधिकार होते आणि म्हणूनच तुकारामांनी कवित्व केले आणि तत्त्वज्ञान शिकवले याबद्दल सनातन्यांनी त्यांच्यावर तोंडसुख घेतले आणि त्यांचा छळ

केला. त्यांचे अभंग इंद्रायणीत बुडवले. कठोर टीकेबद्दल तुकारामांनी उच्चवर्गीयांचा ( म्हणजेच ब्राह्मणांचा ) राग स्वतःवर ओढवून घेतला. अखेर काही ब्राह्मणांनी त्यांचा गुरु म्हणून स्वीकार केला.

तुकारामांचे अभंग आणि बसवेश्वरांची वचने यांचा चिकित्सक आणि सविस्तर अभ्यास आपल्याला पुष्कळ साम्ये दाखवून देईल. ‘आधी केले मग सांगितले’ हे दोघांबाबतही खरे आहे. कृती आणि उक्ती यांतील मेळ दोघांनाही हवासा होता. त्यांचे उद्‌गार हे त्यांच्या गूढानुभवांचे आविष्कार आहेत, पुरावे आहेत. माणसे फारच ऐहिक आहेत आणि सन्मार्गाला पारखी झाली आहेत याचे दोघांनाही मोठे दुःख होई. देवापासून वियुक्त झाल्याच्या यातना आणि त्याच्याशी संयुक्त झाल्याचा आनंद दोघांनीही अनुभवला होता. आचारात धर्म म्हणजे कर्मकांड बनला होता. भक्ती आणि त्यातही एकाच देवाची भक्ती मुक्ती देईल असे दोघांनाही वाटत होते. बसवेश्वरांप्रमाणेच तुकारामांनीही अनेक देवांपुढे झुकणाऱ्या माणसांची निर्भर्त्सना केली. भक्तापाशी ‘सतिपतिभाव’ असला पाहिजे. भक्ती ही ‘अव्यभिचारिणी’ असली पाहिजे अशी दोघांचीही श्रद्धा होती. म्हणूनच तुकारामांनीसुद्धा भक्ताचे देवाबद्दलचे प्रेम आणि पतिपत्नींतील खरेखुरे प्रेम यांची तुलना केली. भक्ती ही जातीपेक्षा श्रेष्ठ आहे असे घोषित केले. मुक्तीसाठी कर्मकांड उपयुक्त नाही. चित्तशुद्धी आणि सच्छील वर्तन यांवर भर दिला. म्हणून बसवेश्वरांप्रमाणेच तुकारामानी धनसंचय, स्त्रीलंपटपणा आणि इतर दुर्गुण टाळण्याचे आवाहन लोकांना केले. ईश्वराशी ऐक्य साधण्याचे नाम हे सोपे साधन आहे असे दोघांनाही वाटे. बसवेश्वरांप्रमाणेच तथाकथित पवित्र जलातील स्नान हे मनाचे मालिन्य धुवून काढू शकत नाही असे तुकारामांनीसुद्धा सांगितले. म्हणूनच शरणांची किंवा संतांची संगत धरावी याचा दोघांनीही आग्रह धरला. ‘जोडोनियां धन उत्तम वेव्हारें’ या अभंगांत तुकारामांच्या शिकवणुकीचे जणू सारच आहे. बसवेश्वर आणि तुकाराम हे दोघेही ‘बोले तैसा चाले’ या उक्तीची उत्कृष्ट उदाहरणे आहेत. ते दोघेही मानवतेचे खरेखुरे भोक्ते आणि त्राते होते.

बसवेश्वरांच्या काही वचनांवर नुसता दृष्टिक्षेप टाकला तरी तुकारामांच्या ‘उत्तम वेव्हारे’ मधील आशय त्या ठिकाणीही व्यक्त झालेला दिसेल. किंबहुना बसवेश्वरांची जीवनदृष्टीच अगदी सहजगत्या प्रकट होताना आढळते. ‘सदाचारवे स्वर्ग / अनाचारवे नर्क’ या वचनात उत्तम वेव्हाराचे जणू सूत्र आहे. इहलोकात सदाचरण केले तर परलोकात सुद्धा त्याला मान्यता मिळते हे सांगणारे त्यांचे एक वचन अत्यंत सुंदर आहे.

अनुक्रमणिका

मर्त्यलोकवेंबुदु कर्तारन कम्मटवय्या ;
इल्लि सल्लुववरू अल्लियू सल्लवरय्या ;
इल्लि सल्लदवरू अल्लियू सल्लरय्या ,
कूडलसंगमदेवा.
( मर्त्यलोक म्हणजे निर्मात्याची टांकसाळ ;
इथं चालणारी [ नाणी ] तिथंही चालतात ;
इथं न चालणारी तिथंही चालत नाहीत ,
रे, कूडलसंगमदेवा. )

‘ इथे ’ ‘ नाणे ’ खणखणीत असले की ‘ तिथेही ’ ते चालते. ‘ नुडि चन्न, नडे चन्न ’ ( चांगलं बोल, चांगलं चाल ) यावर त्यांचा भर आहे. सदाचारात विनयाला देखील महत्त्वाचं स्थान आहे.

एन्निंद किरियरिल्ल, शिवभक्तरिंद हिरियरिल्ल
निम्म पादसाक्षी, एन्न मनसाक्षी,
कूडलसंगमदेवा, एनगिदे दिव्य !

( माझ्याहून ( कुणी ) लहान नाही, शिवभक्तांहून मोठा ( कुणी ) नाही. तुमच्या चरणांची साक्ष, माझ्या मनाची साक्ष, रे, कूडलसंगमदेवा, मला हेच दिव्य ! )

असा विनय आणि शिवभक्तांविषयीचा आदरभाव बसवेश्वर वचनबद्ध करतात. ‘ देवनु ओब्ब नाम हलवु ’ ( देव एक, नावं कित्येक ) आणि ‘ देहवे देवालय ’ ( देह हेच देवालय ) ही त्यांची श्रद्धा देखील त्यांचे तुकारामांशी असणारे नाते स्पष्ट करते.



श्री. न. ना. गोखले

# विश्व–उत्क्रांती

---

परग्रहावरच्या जीवनाविषयी सध्या सर्वत्रच चर्चा चाललेली दिसते. अमेरिकेचे व्हायकिंग्ज मंगळावर उतरले परंतु तिथे पूर्वी पाण्याचे आणि वातावरणाचे अस्तित्व होते या पलिकडे अजून कोणताही निष्कर्ष बाहेर प्रसिद्ध केलेला नाही. चंद्रावरच्या मोहिमेतूनही जीवनाचा प्रत्यय आला नाहीच. फक्त तिथे भूकंपासारखे धक्के बसतात याची नोंद झाली.

या सर्व संदर्भात जर प्राचीन तत्वज्ञानात आणि इतर ग्रंथांतून डोकावले तर या प्रश्नावर बराच प्रकाश पडेल.

आपल्याकडे एकूण चौदा भुवने मानलेली दिसतील. पृथ्वी हा मध्य धरला–आणि तोच मध्य धरणे सयुक्तिक कसे आहे हे पुढे येईलच–तर त्यांची रचना खालीलप्रमाणे आढळून येईल :

सत्यलोक
तपलोक
जनलोक
महर्लोक
स्वः लोक
भुवः लोक
भूलोक
पृथ्वी–

हे पृथ्वीच्या वरचे सात लोक झाले. खालच्या स्तरावरती आणखी सात लोक मानलेले आहेत ते पाताल लोक म्हणून प्रसिद्ध आहेत.

अतल
वितल
तल
प्रतल
तलातल
महातल
पाताल

– हे ते सात लोक होत. या कल्पनेला आधारभूत म्हणजे थिऑसॉफी मध्येही सात जगांचा उल्लेख आहे परंतु बहुधा त्यांनी फक्त वरचे सात लोक मानले असावेत. बाकीच्या सात लोकांची उत्क्रांती त्यांनी वरच्या सात जगांमध्येच मानलेली दिसते.

आता या सर्व भुवनांच्या उत्क्रांतीची सुरवात कशी झाली आणि त्याच्यावरचे जीवन माणसाला का बघायला मिळत नाही, या संबंधात प्राचीन विद्या काय सांगते बघू.

अगदी सुरवातीला ( सुरुवात म्हणणे हे सुद्धा चुकीचेच आहे कारण ही उत्क्रांतीची वर्तुळे अनादि कालापासून चालत आलेली आहेत ) फक्त ब्रह्म होते. ' निद्रितावस्थेत ' म्हणजे ज्याच्या अणु परमाणंमध्ये समतोलत्व होते; परंतु त्यांच्यामध्ये थोडासा असमतोल निर्माण झाला आणि जीवनाच्या त्या शांत जलाशयावर संकल्पाची आणि जीवनशक्तीची एक लाट हलूच फिरली. ' एकोऽहं बहुस्याम् । ' त्या असमतोलत्वाचा परिणाम म्हणून चतुर्दश भुवनांची उत्पत्ती झाली असावी.

आता कोणत्याही असमतोलत्वाकडे झुकलेल्या विघटित अणु–परमाणूंची धडपड नेहमी समतोलत्वाकडे जाण्याची असते, या मूल–तत्वातून जीवनाच्या उत्क्रांतीला सुरुवात झाली असावी. परंतु त्या उत्क्रांतीला सुरुवात होऊन चौदा भुवने पार करून परमधामापर्यंत पोचायला त्याला बराच काळ लागणार. तो चौदा मन्वंतरांच्या साहाय्याने मोजला जातो. प्रत्येक मन्वंतराच्या शेवटी त्या त्या विशिष्ट लोकांमधले वस्तुमान ठराविक पातळीपर्यंत उत्क्रान्त होते. पुढच्या मन्वंतराच्या वेळी मागच्या जगाचे विघटन होऊन त्यावरचे जीवन–वस्तुमान नाहीसे होऊन आपल्या मागच्या मन्वंतरामध्ये साधलेल्या थोड्याशा अणु–परमाणूंच्या समतोलत्वासह ते पुढच्या लोकामधे येते. मागच्या जगाची उत्क्रान्तीसाठीची आवश्यकता संपल्यामुळे त्याचे विघटन व्हावयास सुरुवात होते.

अशा तऱ्हेने अस्तित्वासाठी आवश्यक अशा जड आवरणाचे पूर्णत्व पुरे व्हावयाला सात लोक पार करून पृथ्वीपर्यंत पोचावे लागते. साहजिकच या सात-लोकांमधे असणाऱ्या जड-आवरणांचे कंपन निराळ्या पातळीवरचे असल्यामुळे आपल्या दृष्टीला पडत नाही आणि त्याचे कारणही नसते. कारण बाह्य जड आवरण पूर्णतेला पोचल्यानंतरच त्यात चैतन्य आणि बुद्धिमत्ता प्रगट होते. आणि ती प्रकट झाल्यानंतरच पुढच्या सात लोकांमधून प्रवास करत करत सत्य-लोकापर्यंत जीवन जाऊन पोचणार असते. त्यासाठी पृथ्वी हा मध्य मानावा लागतो.

अशारितीने बाह्य आवरण पूर्णत्वाला, समतोलत्वाला पोचले की मग चैतन्याच्या पातळीवरच प्रवास अथवा उत्क्रांती सुरु होते. परंतु ती साध्य करण्यासाठी जड आवरणाच्या मर्यादेच्या बाहेर जावे लागते. मानसिक पातळीवरचे अस्तित्व आणि शारीरिक पातळीवरचे अस्तित्व यांची कंपन-संख्या भिन्न असल्यामुळे दोन्ही एकमेकाला दिसू शकत नाहीत. फारच थोडे पूर्णत्वाला पोचलेले चैतन्य जीव शारीरिक पातळीवर समजता येईल. अशा इंद्रियगम्य बुद्धीची जागृती ठेवून मानसिक पातळीवरचे अस्तित्व बघू शकतात.

हा सर्व उत्क्रांतीचा प्रवास संपला की पहिल्यांदा विघटन होऊन असमतोलत्व निर्माण झालेल्या अणू-परमाणूंचा समतोल होतो आणि ब्रह्मचैतन्य पुन्हा सुप्तावस्थेला जाते. या सर्व गोष्टीला ब्रह्मदेवाची दोन परार्ध वर्षे लागतात (परार्ध म्हणजे १,००, ०००, ०००, ०००, ०००, ०००, ०. इतकी वर्षे ब्रह्मदेवाची. त्याचा एक दिवस म्हणजे ४००० युगे. एक युग म्हणजे आपली जवळ जवळ ४,५०,००० वर्षे-)

येवढ्या काळामधे चैतन्य सतत उत्क्रान्त होत जात असल्यामुळे आपल्याला अभिप्रेत असलेल्या बाह्य आवरणामधे ( Life-form ) ते दिसणे अशक्य आहे असे वाटते.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

प्रा. शं. ल. चोरघडे

# “ वातावरणीय प्रदूषण ”

---

पृथ्वीवर वनस्पती, मानव व मानवेतर प्राणी आणि इतर जीव ज्या पर्यावरणात ( परिसरात ) राहतात, त्या परिसरातील विविध घटकांत संतुलन प्रस्थापित झालेले असते. सजीवांच्या एका जातीने त्याज्य केलेल्या वस्तू ( नैसर्गिक अपशिष्टे ) दुसऱ्या प्रकारच्या जातीला पोषणासाठी इष्ट असू शकतात. अशा परस्परावलंबनामुळे परिसराची संरचना व विशुद्धता सातत्याने टिकून राहते आणि जीवनचक्र अव्याहतपणे चालू राहते. परंतु सध्याच्या अफाट लोकसंख्यावाढीमुळे व औद्योगीकरणामुळे पृथ्वीच्या परिसरातील नेहमीच्या घटकांव्यतिरिक्त इतर अपायकारक घटक मोठ्या प्रमाणात परिसरात शिरतात, परिसराच्या विविध घटकांतील संतुलन बिघडवितात व पृथ्वीवरील वनस्पति– व प्राणिजीवनाच्या सातत्याला धोका निर्माण करतात. अशा क्रियाप्रक्रियांमुळे प्रदूषण उद्‌भवते.

## प्रदूषण ही मानवनिर्मित समस्या :

गेल्या तीनशे वर्षांपासून मानवाने परिसरात ढवळाढवळ करण्याचे आरंभिले आहे. प्रचंड प्रमाणावर जंगलांचा विनाश केला आहे. लोकसंख्या भयानक त्वरेने वाढत आहे. मानवी जीवन सुखी व समृद्ध व्हावे म्हणून उद्योगधंदे झपाट्याने वाढत आहेत. खनिज इंधनाच्या व अणुऊर्जेच्या साहाय्याने नैसर्गिक साधनसंपत्तीचे विविध प्रकारच्या वस्तूंत, यंत्रांत, उपकरणांत रूपांतर होत आहे. आंतरराष्ट्रीय बाजारपेठांत तीव्र स्पर्धा निर्माण झाली आहे. जगात अग्रेसरत्व मिळविण्यासाठी प्रगत राष्ट्रात चुरस निर्माण झाली आहे. औद्योगिक उत्पादन वाढविणे हा एकच मार्ग त्यांनी अवलंबिलेला आहे. वाढत्या औद्योगीकरणामुळे शहरांची संख्या व विस्तार वाढत आहे. मोटारींची व अनेक प्रकारच्या वाहनांची संख्याही त्याबरोबरच वाढत आहे. अधिक धान्योत्पत्तीसाठी

व ते धान्य टिकवून ठेवण्यासाठी खतांचा व कीटकनाशकांचा वापर वाढला आहे. ह्या सर्व मानवी व्यवहारांमुळे घातक व रोगमूलक द्रव्यांचे असंख्य कण नद्यांत, महासागरांत, जमिनीत व वातावरणात विखुरले जातात. हे कण पृथ्वीच्या परिसरातील शाश्वत ( नियमितपणे आढळणारे ) घटक नसतात. ती उपद्रवकारक दूषितके ( परिसर प्रदूषित करणारी द्रव्ये ) असतात. आधुनिक युगात पर्यावरणी प्रदूषणात्मक ज्या कठीण समस्या निर्माण झाल्या आहेत त्या मानवानेच निर्माण केल्या आहेत. त्यांचा उगम वाढत्या लोकसंख्येत, शहरांच्या वाढत्या संख्येत, वाढत्या ऊर्जानिर्मितीत आणि तंत्रविज्ञानाच्या वाढत्या उपयोजनात आढळतो.

## वातावरणीय प्रदूषण : औद्योगीकरणाचे परिणाम

वातावरणीय प्रदूषण ही ऐतिहासिक कालापासून त्रस्त करणारी समस्या आहे. इंधनामुळे वातावरण विषारी होते हे लोकांना पूर्वीपासून ठाऊक होते. कोळशावर शिजविलेले अन्न खाल्ल्यास माणूस आजारी पडतो किंवा क्वचित-प्रसंगी मरतो अशीही फार पूर्वीच्याकाळी समजूत होती. हीच समजूत गृहीत धरून इंग्लंडमध्ये प्रथम एडवर्डच्या कारकीर्दीत इ. स. १२७३ साली धुराचे उपशमन करण्यासंबंधीचा कायदा प्रथम अंमलात आणला गेला. तथापि, कोळशाच्या धुरामुळे हवा विषारी होते या प्रकाराची लोकांनी इतकी धास्ती घेतली होती की इ. स. १३०६ साली लंडनमध्ये कोळशाच्या वापरास संपूर्ण बंदी घालणारा शाही जाहीरनामा काढला गेला. एका कारागिराने या वातावरणीय प्रदूषणप्रबंधक संहितेचा भंग केला, तेव्हा न्यायालयीन चौकशीअंती त्याला दोषी ठरविण्यात आले व त्याचा शिरच्छेद केला गेला. प्रदूषणाच्या गुन्ह्याबाबत देहांताची शिक्षा झाल्याची ही पहिलीच ऐतिहासिक नोंद होय !

पण यानंतर साडेतीनशे वर्षांनी युरोपात औद्योगिक क्रांती घडून आली. जागतिक स्वामित्वासाठी स्पर्धा निर्माण झाली. आणि ह्या सर्व संकेतांकडे बुद्धिपुरःसर दुर्लक्ष केले गेले. औद्योगिक उत्पादन वाढविणे, बाजारपेठा काबीज करणे, जगात अग्रेसरत्व मिळविणे हे एकमेव ध्येय आखल्यामुळे सातत्याने वाढणाऱ्या औद्योगिक अपशिष्टांची विल्हेवाट लावण्याकडे दुर्लक्ष होऊ लागले. सध्या पर्यावरणी प्रदूषणाची जी समस्या उद्भवली आहे ती केवळ औद्योगिक उत्पादन क्षेत्रातील स्पर्धेमुळे ! कारखान्यांतून उत्सर्जित होणारी अपशिष्टे निर्धोक करण्यासाठी लागणारा खर्च करण्याची कुणाही उद्योगपतीची तयारी नसते !

अनुक्रमणिका

मानवाने अवलंबिलेल्या औद्योगीकरणामुळे गेल्या ७५ वर्षांत सहा लक्ष टन अँटिमनी, तितकेच आर्सेनिक, दहा लक्ष टन कोबॉल्ट, आठ लक्ष टन निकेल यांसारख्या विषारी वस्तूंचे कण वातावरणात विखुरले गेले आहेत. कोळसा, खनिज तेले व इतर जीवाष्म इंधन जाळल्यामुळे गेल्या शंभर वर्षांत २५,००० कोटी टन ऑक्सिजन संपुष्टात आला आणि त्याऐवजी ३६,००० कोटी टन कार्बन-डाय-ऑक्साइड वायू हवेत मिसळला. जंगलांपासून मोठ्या प्रमाणात ऑक्सिजन मिळतो, पण गेल्या वीस वर्षांत जगात इमारती लाकडांसाठी व इंधनासाठी बेसुमार झाडतोड होऊन ६६ टक्के जंगलांचा विनाश झाला. त्यामुळे ऑक्सिजनची उपलब्धता कमी झाली. शहरांच्या वाढत्या संख्येबरोबर मोटारींची संख्या वाढली. त्याचबरोबर मोटारींनी बाहेर टाकलेला कार्बन मोनॉक्साइडसारखा जहरी वायू हवेत अधिकाधिक प्रमाणात मिसळू लागला. आवाजाच्या वेगापेक्षा अधिक वेगाने प्रवास करणारी अत्याधुनिक सुपरसॉनिक (स्वनातीत) जेट विमाने मोठ्या प्रमाणात ऑक्सिजन वापरतात व उच्चतर वातावरणात जलबाष्प आणि कार्बन-डाय-ऑक्साइड सोडतात. तेथे जल-बाष्पाचे मेघ बनतात, पृथ्वीपृष्ठाला मिळणाऱ्या सौरऊर्जेचे प्रमाण कमी होते, पृथ्वी थंड होऊ लागते. स्थानिक जलवायुमानात अपरिवर्तनीय बदल घडून येण्याची शक्यता आता निर्माण झाली आहे. हिमयुगाला प्रारंभ होतो की काय अशी भीती व्यक्त केली जात आहे.

अनेक क्रियाप्रक्रियांमुळे वातावरणात अनेक प्रकारचे संदूषक कण किंवा वातावरण अशुद्ध करणारी अपद्रव्ये शिरतात. ती म्हणजे ज्वलनक्रियेमुळे निर्माण झालेले पदार्थ, प्राण्यांनी निश्वासित केलेले वायू, निरनिराळ्या वस्तूंचे सूक्ष्म धूलिकण, विकृतिकारक सूक्ष्मजीव, विविध पदार्थांचे बाष्पकण, निरनिराळे विषारी वायू, विविध उद्योगांत वापरलेली विद्रावके, वनस्पतींचे परागकण, कृषिकार्यात वापरलेल्या कीटकनाशकांचे कण, ही होत. त्यांच्या जोडीला जम्बुपार व अवरक्त प्रारण, आयनीकारक प्रारण, तीव्र दृश्य प्रारण, किरणोत्सर्गी समस्थानिकांनी बाहेर टाकलेले प्रारण, गोंगाट (अप्रिय ध्वनी), परा-उच्च कंप्रतेचे ध्वनी आणि विशिष्ट प्रकारचे सूक्ष्मतरंगलांबीचे विद्युत्कर्षकीयप्रारण यांसारखे अनिष्ट घटकही वातावरणात संदूषक म्हणून प्रवेश करतात. स्थल-कालानुरूप ह्या भौतिक, रासायनिक व जैवघटकांचे प्रमाण आणि उपद्रव मर्यादेबाहेर गेल्यास प्रदूषण उद्‌भवते.

सध्या अतिप्रगत देशांत अनेक वस्तू काही काळ वापरल्यानंतर फेकून देण्यात येतात. त्यांत मुख्यत्वेकरून प्लॅस्टिकची भांडी, पिशव्या, आवरणे, वेष्टने,

बाटल्या, टिनाचे डब्बे, काचेची तावदाने व इतर वस्तू आणि कागद यांचा समावेश असतो. थोडेसे नादुरुस्त झालेले टी. व्ही. सेट्स व मोटारगाड्याही फेकून देण्यात येतात. अमेरिकेच्या संयुक्त संस्थानांमध्ये प्रतिवर्षी ६००० कोटी टिनाचे डब्बे, ३००० कोटी बाटल्या–बरण्या, ४० लक्ष टन वजनाच्या प्लॅस्टिकच्या वस्तू, एक कोटी टन वजनाच्या लोखंड व पोलादाच्या वस्तू, ८० लक्ष टी. व्ही. सेट्स, ७० लक्ष ट्रक्स व मोटारगाड्या, ३ कोटी टन कागद व कागदी वस्तू फेकल्या जातात. शेतकी उद्योगातील २२८ कोटी टन वजनाच्या त्याज्य वस्तू, खनिज उद्योगांतून १७० कोटी टन वजनाच्या त्याज्य वस्तू, औद्योगिक प्रकल्पांतून बाहेर फेकलेले ११ कोटी टन वजनाचे त्याज्य पदार्थ, शहरी वस्त्यांतून साचणारा २५ कोटी टन वजनाचा कचरा व इतर त्याज्य वस्तू एकत्रित केल्या जाऊन शहरांबाहेर टाकण्यात यतात. इंग्लंडमध्येही प्रतिवर्षी सुमारे दोन कोटी टन वजनाच्या वस्तू फेकल्या जातात. ह्या अडगळीतील वस्तूंतून प्रचंड प्रमाणावर प्रदूषण व घाण पसरते. त्यातून उपद्रवी कीटक उत्पन्न होतात व वनस्पतींचा संहार होतो. अनेक निरुपयोगी रबराच्या वस्तू, कचरा, टायर, कागद वगैरे जाळण्यात येतात व राख नद्यांत किंवा समुद्रांत फेकून देण्यात येते. त्यामुळे वातावरणीय व जलीय प्रदूषणाची आपत्ती आपण ओढवून घेतो हे विसरले जाते.

अणुस्फोटांमुळे निर्माण झालेले व अणुगर्भीय विक्रियकांतून (अणुभट्टयांतून) निघालेले किरणोत्सर्गी कण आसमंतात विखुरले जातात. शेतांतील पिकांवर, दुभत्या जनावरांच्या चाऱ्यावर, पाण्यावर, वनस्पतींवर व हवेत त्यांचे अतिक्रमण होते. त्यामुळे, परिणामी, एक विषारी व प्राणघातक खाद्यशृंखला निर्माण होते. पिकांवर फवारलेल्या कीटकनाशक द्रव्यांचाही काही अंश या खाद्यशृंखलेत शिरतो. वातावरणीय प्रदूषणाचे हे परिणाम मात्र फारच गंभीर स्वरूपाचे असतात.

बहुतेक सर्व प्रकारचे प्रदूषण औद्योगिक अपशिष्टांमुळे उद्भवते. उगमस्थानापाशीच जर नीट नियंत्रण ठेवले व ती निर्धोक केली तर पर्यावरणी प्रदूषणाची गंभीर समस्या बऱ्याच अंशी सोडविली जाऊ शकेल. दरवर्षी पोलाद व लोखंडाच्या कारखान्यांतून ४ लक्ष ८१ हजार (४,८१,०००) टन धातवीय वस्त अपशिष्टांच्या स्वरूपात वाया जाते. या अपशिष्टांचे पुनरावर्तन (recycling) करून ते धातू परत मिळविण्याचे प्रयत्न केले पाहिजेत. वातावरणात निसटणाऱ्या नुसत्या सूक्ष्मकणांतून व खाली साचणाऱ्या अवशेषांपासून अडीच (२.५) लक्ष टन लोखंड व पोलाद परत मिळविता येते असे अमेरिकन व जर्मन शास्त्रज्ञांनी सिद्ध केले आहे.

## वातावरणात प्रवेश करणारी दूषितके व त्यांचे परिणाम :

औद्योगिक उत्सर्जनामुळे वातावरणात अनेक संयुगांचे कण प्रवेश करतात. त्यांत एकदशांश मिमी. ( १०० μ (मायक्रॉन) ) पेक्षा कमी व्यास असलेले घनपदार्थांचे सूक्ष्म कण, आकाराने त्यापेक्षा मोठे असलेले खडबडीत कण, सल्फर–कार्बन – नायट्रोजन – ऑक्सिजन – हॅलोजन असलेली संयुगे, अमोनिया आणि काही किरणोत्सर्गी संयुगे आढळतात. यांशिवाय औद्योगिक उत्सर्जनात अनेक प्रकारची अतिसूक्ष्म वायुकलिले ( वातावरणात आलंबित अवस्थेत असलेले अतिसूक्ष्मकण ) आढळतात. सूक्ष्म वायुकलिलांत कार्बन कण, धातवीय धूलिकण, अनेक सिलिकेट्स, फ्लुओराइड्स, डांबरी पदार्थांचे कण, रेझिन (राळ), परागकण, कवकांचे ( बुरशीचे ) कण, घनस्वरूपात आढळणारी काही ऑक्साइड्स, नायट्रेट्स, सल्फेट्स, क्लोराइड्स, काही ॲरोमॅटिक संयुगे, आणि विविध प्रकारची रासायनिक द्रव्ये सामाविलेली असतात. हे कण प्रकाशाचे प्रकीर्णन करतात, इतर अधिशोषित दूषितकांमध्ये चालणाऱ्या मंदगती अन्योन्य क्रियांच्या बाबतीत उत्प्रेरकाची भूमिका बजावून त्या विक्रियांचा वेग वाढवितात. कधीकधी ह्या कणांना स्थिर विद्युत्‌भार प्राप्त झालेला असतो. त्यामुळे ते इतर प्रकारच्या कणांचे संमीलन घडवून आणू शकतात. वायुरूप-कणांचे द्रवीभवन घडवून आणण्यात त्यांची फार मदत होते. कारखान्यांतून उत्सर्जित होणारे काही रासायनिक कण विशिष्ट वनस्पतींच्या व जनावरांच्या बाबतीत अत्यंत विषारी असू शकतात. काही रासायनिक कण धातूच्या वस्तूंवर गंज चढवू शकतात, त्यांना हळहळू झिजवू शकतात किंवा त्यांच्या सर्वांगावर अतिसूक्ष्म छिद्रे पाडू शकतात. काही उत्सर्जित कण किरणोत्सर्गी असल्यास हवेतील आयनीकारक प्रारणाचे प्रमाण सह्य मर्यादेपेक्षा वाढते व तेथील परिसरात वावरणाऱ्या काही व्यक्तींना कर्करोग किंवा इतर असाध्य विकृती व विकार जडू शकतात. औद्योगिक उत्सर्जनात साधे धूलिकणच अधिकतम प्रमाणात व बहुसंख्येने उपस्थित असतात. या धुळीमुळे कपडे, फर्निचर, तैलचित्रे व रंगीतचित्रे मलिन होतात. इमारतींना अवकळा येते. धूळ असलेल्या हवेत फार वेळ श्वसन केल्यास असह्य त्रास होतो. काही प्रदूषकांचा हवेतील जलबाष्पाशी संयोग झाल्यामुळे क्षीण अम्ले तयार होतात. त्यामुळे संगमरवरी दगडांचे पुतळे, प्रसिद्ध चित्रकारांच्या कलाकृती, दुर्मिळ जुने ग्रंथ, घरांच्या भिंती, इत्यादी वस्तू खराब होतात. उंची कपडे, रबराच्या व कातड्याच्या वस्तू यांचा टिकाऊपणा नष्ट होतो. झाडे खुरटतात, हवेतील दुर्गंध अस्वस्थ करतो. हवेत सातत्याने धूसरता नांदत असते. त्यामुळे

दृष्टिक्षेप मंदावतो, सीमित होतो. विद्युत्‌वाहक तारांवर अम्लीय दूषितकांचे व धुळीचे कण जमा होऊन तारांचे विद्युतयंत्रांशी संबंध तुटतात आणि संपूर्ण विद्युत्‌यंत्रणा विस्कळीत होते. अनेक प्रसंगी अम्लीय सधूम धुकी निर्माण होतात, त्यामुळे वनस्पतींचा विकास खुंटतो, त्यांना फळेफुले येत नाहीत. धुरामुळे व धुक्यामुळे पृथ्वीपृष्ठाला मिळणाऱ्या आपाती सूर्यप्रकाशात घट होते. त्यामुळे मानवी शरीरात उत्पन्न होणाऱ्या डी–जीवनसत्त्वात घट होते. अतिसूक्ष्म कण फुफ्फुसांत, श्वसननलिकांत व डोळ्यांत गेल्यास विक्षोभ आणि दाह निर्माण होतो. ह्या व्यथांचे पर्यवसन तंत्वात्मकता ( फायब्रोसिस ) व कर्करोगात होते. कोळशाच्या कणांमुळे अँन्थ्रेकोसिस नावाचा फुफ्फुसांचा रोग होतो.

औद्योगिक उत्सर्जनात सल्फर ( गंधक ) व त्याची संयुगे लक्षवेधी प्रमाणात उपस्थित असतात. हायड्रोजन सल्फाइड हा वायू तर विषारीच असतो. सल्फरची विविध ऑक्साइड्‌स अत्यंत क्षोभकारक असतात. त्यांच्या जोडीला अनेक हायड्रोकार्बनिक व हॅलोजनीकृत संयुगेही उत्सर्जनात उपस्थित असतात. हायड्रोकार्बनिक संयुगांपैकी काही संयुगे कार्बन अणूंची पंचकोनी, षट्‌कोनी, किंवा इतर प्रकारची वलये करून निर्माण झालेली असतात. अशा बहुवलयान्वित अॅरोमॅटिक संयुगांमुळे दूषित झालेल्या हवेत ठेवलेल्या प्रायोगिक प्राण्यांना कर्करोग झाल्याचे आढळले आहे. ह्या कर्करोगजन्य संयुगांची वातावरणातील गाढता वाढल्यास व ती यथोचित प्रमाणाबाहेर गेल्यास त्याच वातावरणात मानवांनाही कर्करोग जडू शकेल हे उघड आहे.

औद्योगिक शहरांत मोटरगाड्या, ट्रक्स व बसेस ही अत्यावश्यक वाहने असतात. त्यातून निघालेला कार्बन मोनॉक्साइड हा विषारी वायू वातावरणात मिसळतो. रक्तातील हेमोग्लोबिनची ऑक्सिजन पसरविण्याची क्षमता कार्बन मोनॉक्साइड निष्प्रभ करू शकतो. मोठ्या शहरांतील ६० टक्के प्रदूषण मोटारीमुळे उद्‌भवते. इंधनज्वलनामुळे कार्बन–डाय–ऑक्साइड हा वायूही वातावरणात मिसळतो, जगात प्रत्यही औद्योगीकरण वाढत आहे. त्यासाठी अमाप कार्बनसमृद्ध इंधन जाळण्यात येत आहे. दर वीस वर्षांनी दुप्पटीने कार्बनिक इंधन जाळले जाते व त्यामुळे त्याच वाढत्या प्रमाणात वातावरणात कार्बन–डाय–ऑक्साइड शिरत आहे असा शास्त्रज्ञांनी अंदाज केला आहे. सौरप्रारणातील अवरक्त भागाची ऊर्जा कार्बन–डाय–ऑक्साइड शोषून घेतो. त्यामुळे वातावरण उत्तरोत्तर तप्ततर होते. पर्यायाने पृथ्वीपृष्ठाचे तापमान ३.६ सेल्शियस अंशांनी वाढले की ध्रुवप्रदेशावरील हिम वितळू लागेल, समुद्रपृष्ठाची पातळी वाढेल, हवामानावर अपरिवर्तनीय व विघातक परिणाम घडून येतील असेही अंदाज व्यक्त केले गेले

अनुक्रमणिका

आहेत. कार्बन-डाय-ऑक्साइडच्या प्रमाणात बदल झाल्यामुळे भूवैज्ञानिक कालांत पृथ्वीच्या हवामानात अनेक स्थित्यंतरे झाली, हिमयुगे अवतरली व कालांतराने नाहीशी झालीत असा एक सिद्धांत रूढ आहेच.

धातुकर्म करणाऱ्या कारखान्यांतून व इतर प्रकारच्या औद्योगिक प्रकल्पांतून हॅलोजन असलेली अनेक अकार्बनिक संयुगे तयार होतात. त्यांतील हायड्रोजन फ्ल्युओराइड व हायड्रोजन क्लोराइड ही द्रव्ये क्षोभकारक व क्षरणकारी ( पदार्थांना झिजविणारी ) असतात. काही धातवीय फ्ल्युओराइड्स तर विषारीच असतात. त्यामुळे वनस्पति व प्राणिजीवनाला हानी पोचते.

औद्योगिक प्रकल्पांतून वातावरणात शिरणाऱ्या विविध प्रकारच्या संदूषक वस्तुकणांत सातत्याने क्रिया-प्रक्रिया-विक्रिया चालू असतात. त्यांतून दुय्यम वातावरणीय संदूषके निर्माण होतात. ह्या क्रियांवर कोणत्याच प्रकारचे नियंत्रण ठेवणे सहजासहजी शक्य नसते. त्यामुळे दीर्घावधीचे प्रदूषण उद्भवते. दुय्यम वातावरणीय संदूषकांत ओझोन, फॉर्मलिडहाइड, कार्बनिक हायड्रो-परऑक्साइड्स व इतर अत्यंत विक्रियाशील संयुगे व मुक्त मूलके यांसारखी प्रदूषके सामाविलेली असतात.

वातावरणीय प्रदूषणामुळे चिरकारी श्वासनलिकादाह, वातिशोथ ( emphysema ) व फुप्फुसांचा कर्करोग जडण्याची शक्यता असते. काहींना दमा व नासिकाशोथ यासारखे विकार जडतात. सधूम धुकी मोठ्या संख्येने उद्भवतात. ती दीर्घकालीन असतात. वातावरणीय प्रदूषकांत आर्द्रताग्राही संद्रवणकेंद्रे अधिक संख्येने उपस्थित असल्यास औद्योगिक परिसरातील पर्जन्यात वाढ होते.

## वातावरणीय प्रदूषणात्मक दुर्घटना :

वातावरणीय प्रदूषणामुळे अनेक दुर्घटना उद्भवल्या आहेत व त्यामुळे मोठ्या प्रमाणावर जीवितहानी झाली आहे. पहिली ऐतिहासिक प्रदूषणजन्य दुर्घटना बेल्जियममधील मॉयसे नदीच्या खोऱ्यात घडून आली. दिनांक १ ते ५ डिसेंबर १९३० च्या कालावधीत अनेक लोक एकाएकी आजारी झाले. खोकला, श्वासनलिकादाह, छातीत कळा येणे, श्वसनरोध, डोळ्यांची जळजळ, श्लेष्मकलादाह यांसारख्या व्यथांनीच बहुतेक रुग्ण पछाडले गेले. त्यांतील ६० माणसे मृत्युमुखी पडली. तीव्र हिवाळ्यामुळे खूप कोळसा जाळून घरांना अधिक उष्णता पुरविली गेली. पण त्याच्या धुरामुळे- विशेषतः सल्फरयुक्त संयोगांमुळे-प्राणघातक प्रदूषण उद्भवले असे आता सांगण्यात येते. दुसरी दुर्घटना दिनांक २७ ते ३१ ऑक्टोबर १९४८ च्या कालावधीत पॅसाडेनामधील डोनोरा येथे घडली. तीत

६,००० माणसे व्याधिग्रस्त होऊन २० माणसे दगावली. तिसरी दुर्घटना मेक्सिकोमधील पोझा रिका येथे दिनांक २६ नोव्हेंबर १९५० ला घडली. तीत ३२० माणसे आजारी होऊन त्यातील २२ लोकांना मृत्यू आला. त्याचे कारण सल्फर-डाय-ऑक्साइडचे वाढते प्रमाण हे देण्यात येते.

चवथी अत्यंत हृदयविदारक दुर्घटना लंडन शहरी दिनांक ५ ते ९ डिसेंबर १९५२ च्या दाट धुक्यात घडून आली. तीत ४००० पेक्षा अधिक माणसे दगावली. कारणे : मोटारींचा कार्बन मोनॉक्साइड, अर्धज्वलित कोळशातील सल्फर-डाय-ऑक्साइड व सल्फ्युरिक अम्ल ! इ. स. १९६२ सालीही अशाच प्रकारच्या धुक्याने लंडन शहर त्रस्त झाले होते.

राहती घरे, कारखाने, कार्यालये, सिनेमागृहे व अवकाशयाने यांसारख्या बंद जागांत संदूषके शिरून प्रदूषण निर्माण करतात. त्याचे दुष्परिणाम कामगारांना भोवतात. त्यांच्या आरोग्याची काळजी घेणे व प्रदूषणावर प्रभावी नियंत्रण आणून वातावरण निर्धोक करणे हे शासनाचे व उद्योगपतींचे आद्य कर्तव्य ठरते.

प्रारणीय प्रदूषण :

मानवांच्या अनेक व्यवहारांत प्रारणनिर्मिती अटळ असते. वैद्यकीय चिकित्सेसाठी क्ष किरण निर्माण करावे लागतात. कर्करोगाच्या काही प्रकारांवर उपचार करण्यासाठी विशिष्ट किरणोत्सर्गी पदार्थांपासून उत्सर्जित होणारे प्रारण वापरावे लागते. रेडार, टेलिव्हिजन, रेडिओ, ईलेक्ट्रॉनीय संगणक व विविध प्रकारची इलेक्ट्रॉनीय यंत्रे–उपकरणे–साधने वापरण्यासाठी प्रारणनिर्मिती आवश्यक असते. शास्त्रीय संशोधनातही विविध प्रकारच्या प्रारणांचा उपयोग अटळ असतो. मानवनिर्मित प्रारणातील ९४ टक्के प्रारण वैद्यक व्यवसायात वापरले जाते. हे प्रारण सर्वव्यापी प्रारणाच्या ३० टक्क्यांपर्यंत असू शकते. मानवनिर्मित प्रारणाचे प्रमाण वाढले की प्रारणीय प्रदूषण उद्भवते. अशा अनेक प्रकारच्या प्रारणांनी प्रभावित झालेल्या वातावरणाशी सर्वांनाच सामना द्यावा लागतो. प्रारणाने प्रदूषित झालेल्या वातावरणात माणूस फार वेळ राहिला तर त्याला रक्तार्बुद किंवा श्वेत–कोशिकार्बुद ( रक्ताचा कर्करोग ) किंवा इतर प्रकारचे कर्करोग जडतात.

स्वनातीत विमानांमुळे प्रदूषण :

उच्चतर वातावरणात मानवाने नुकतीच स्वनातीत व जेट विमाने उडवायला सुरुवात केली आहे. त्यांच्या उड्डाणामुळे उच्च वातावरणात जल-

बाष्प व नायट्रिक ऑक्साइड शिरते. जलबाष्पामुळे स्तरावरणात ढग निर्माण होतात, तर नायट्रिक ऑक्साइडमुळे सौरप्रारणातील जम्बुपार प्रारण शोषणाऱ्या ओझोनच्या थरांची जाडी कमी होते. स्वनातीत विमानांच्या निष्कासनामुळे इतर प्रकारचे वस्तुकणही स्तरावरणात प्रवेश करतात. ते जलवायुमानात अनिष्ट बदल घडवून आणू शकतात. स्तरावरणाबरोबर पृथ्वीचे माध्य तापमानही वाढवू शकतात. गेल्या दहाबारा वर्षांत जेट विमानामुळे मुंबई, कलकत्ता व दिल्ली या भारतातील प्रमुख विमानतळांवरील तंतुमेघांचे प्रमाण वाढलेले दिसून आले आहे. पुणे व दिल्ली या शहरांवरील उच्चस्तरीय वातावरणातील मालिन्याचे प्रमाणही प्रतिवर्षी वाढल्याचे दिसत आहे.

भारतातील प्रदूषणातील समस्या :

भारताचे ८० टक्के औद्योगिक उत्पादन या अफाट देशातील फक्त ८ ते १० मोठ्या शहरांतून होते. त्यामुळे देशातील अनेक ठिकाणचा परिसर जरी बऱ्याचशा प्रमाणात निर्धोक असला तरी ह्या औद्योगिक केंद्राभोवतालचे क्षेत्र प्रमाणाबाहेर प्रदूषित व असुरक्षित झालेले असते. अशा क्षेत्रांतच लोक मोठ्या संख्येने राहात असतात. त्यांना पुरविल्या जाणाऱ्या हवापाण्याच्या शुद्धतेच्या बाबतीत अत्यंत दक्ष राहणे आवश्यक असते. विस्तृत क्षेत्रावरील दूषित हवा निर्धोक करण्यासाठी अतोनात खर्च करावा लागतो. तो खर्च करण्याचे पद्धतशीरपणे टाळले गेले आहे. नवी दिल्ली, कलकत्ता व पुणे येथे केलेल्या काही वातावरणीय निरीक्षणांप्रमाणे हवेत मालिन्य आणि आपाती सौरप्रारणात न्यूनता आढळली आहे. मुंबई शहरातील तुर्भे-चेंबूरसारख्या भागात अनेक उद्योगसमूह केंद्रित झाले आहेत. अशा कोटरिकांत प्रदूषकांचे प्रमाण मुंबईच्या सरासरीपेक्षा तीन-ते-सहा पटींनी अधिक असते. सल्फर-डाय-ऑक्साइडचे सर्वाधिक प्रमाण मुंबई शहरातच आढळते. मुंबई शहरात सुमारे सव्वादोन लाख मोटारी, मोटरसायकल्स व बसेस आहेत, ६७ कापडगिरण्या व विविध वस्तू तयार करणारे ४३०० कारखाने आहेत. ह्या सर्वांमुळे मुंबईत दररोज २०० टन सल्फर-डाय-ऑक्साइड, १११ टन कार्बन मोनॉक्साइड, ६ टन अमोनिया, ४० टन धूलिकण, ४८ टन धूम्रकण हवेत फेकले जातात. कलकत्त्यात गिरण्यांसाठी व स्वयंपाकासाठी दगडी कोळसा वापरतात. मुंबईपेक्षा कलकत्त्यात प्रदूषणाचे प्रमाण अधिक आहे. दिल्ली, कानपूर, नागपूर, दुर्गापूर इत्यादींसारख्या शहरांत प्रदूषणाने नुसता धुमाकूळ घातला आहे. दिवसेंदिवस तो वाढत आहे. तामिळनाडूतील नीवेल्ली येथील लिग्नाइटच्या खाणीमुळे धूळ, धूर, खरखरीत वालुकाश्म, सल्फर-डाय-ऑक्साइड व कार्बन मोनॉक्साइड वातावरणात शिरून

ते प्रदूषित करीत आहेत. मथुरेच्या ओतशाळांमुळे आग्र्याचा सौंदर्यसंपन्न ताजमहाल काळवंडण्याची व झिजण्याची भीती उत्पन्न झाली आहे. जेथे खाण-काम व खनिज उद्योग चालू आहेत व जेथे इंधन जाळून औष्णिक ऊर्जा उत्पन्न केली जाते, तेथे प्रदूषके मोठ्या संख्येने वातावरणात शिरतात. राऊरकेला, भिलई, दुर्गापूर आणि जमशेटपूर येथील पोलादाच्या कारखान्यांतील झोतभट्ट्यां-मुळे हवेत धूम्रकण, धूलिकण व वालुकाकण फेकले जातात.

भारतात कोठेही प्रदूषणाचे उपशमन करण्याचे मार्ग अवलंबिले गेलेले नाहीत.

---

## परिषदा, परिसंवाद, चर्चासत्रे इ. :

प्रदूषण ही जागतिक समस्या आहे. कोणत्याही देशापुरती ती मर्यादित राहू शकत नाही, ही जाणीव आता बळावत चालली आहे. त्यामुळे गेल्या पंधरा वर्षांत अनेक आंतरराष्ट्रीय संघटनांनी प्रदूषणाच्या उपशमनाचे मार्ग शोधण्याचे कार्य हाती घेतले आहे. जून १९६४ मध्ये अमेरिकेची संयुक्त संस्थाने, जपान व युरोपातील १७ राष्ट्रे यांतील शास्त्रज्ञांनी स्ट्रासबोर्ग येथे एकत्र येऊन वातावरणीय प्रदूषणाच्या समस्येवर चर्चा केली. संयुक्त राज्यसंघटनेच्या नेतृत्वाखाली पहिली ' जागतिक मानवी परिसर परिषद ' स्टॉकहोम येथे दिनांक ५ ते १६ जून १९७२ च्या कालावधीत भरली. आंतरराष्ट्रीय परिसराची शुद्धता व गुणवत्ता टिकविण्यासाठी यथोचित नियंत्रणांची आचारसंहिता तयार करणे, अनेक केंद्रांवर प्रदूषणाची पातळी मोजणे व प्रदूषणमर्यादांवर नियंत्रण ठेवणे आणि त्याबाबतीत योग्य ते प्रशिक्षण देणे, ही तिची उद्दिष्टे होती. असीम औद्योगीकरणामुळे जागतिक प्रदूषण वाढते हे मान्य करूनही विकसनशील देशांतील औद्योगिक विकासयोजनांना परिसर बिघडणार नाही अशा रीतींनी प्रोत्साहन व चालना देणे हेही त्या परिषदेचे आणखी एक उद्दिष्ट होते.

## " विश्वपर्यावरण दिवस " : ५ जून :

जागतिक प्रदूषणाच्या समस्येच्या गंभीरतेची व अनिष्ट परिणामांची जाणीव लोकांना व्हावी आणि राष्ट्रीय, विभागीय आणि जागतिक पातळीवर प्रदूषण नाहीसे करण्यासाठी लोकांनी प्रवृत्त व्हावे यादृष्टीने दरवर्षी ५ जून हा " विश्वपर्यावरण दिवस " म्हणून पाळला जातो. ह्या वर्षीही सर्वत्र तो दिवस पाळला गेला. भारतसरकारने त्या दिवशी दोन रुपयांचे पोस्टाचे रंगीत तिकीट काढले होते.

अनुक्रमणिका

**प्रदूषणात्मक आचारसंहितेचा भारतात अभाव :**

गेल्या तीनचार वर्षांत विविध प्रकारच्या प्रदूषणाचे उपशमन करण्याचे मार्ग शोधण्याच्या उद्देशाने अनेक ठिकाणी सभा, संमेलने, परिषदा, परिसंवाद, चर्चासत्रे भारतात भरविली गेली. अगदी अलीकडे दिनांक २० ते २२ मे १९७७ च्या कालावधीत नवी दिल्ली येथे आणि दिनांक १० जून १९७७ ला मुंबई येथे अशा प्रकारची चर्चासत्रे आयोजित केली गेली. तेथे प्रदूषणात्मक समस्यांचा गंभीरपणे विचार केला गेला व प्रदूषणकर्त्यांना जबर शिक्षा करणारी आचारसंहिता व कायदे विधिमंडळांनी करावे असे सुचविले गेले.

प्रदूषण करणाऱ्या भारतीय उद्योगपतींना जबर शासन करण्याची सोय सध्याच्या भारतीय कायद्यांत नाही. हवेत प्रमाणाबाहेर धूर सोडून वातावरण प्रदूषित करणाऱ्या उद्योगपतीला कायद्याने फक्त १५ रुपये दंड करता येतो ! मानवजातीच्या जीवितावर उठलेल्या प्रदूषणकर्त्यांना जबर शिक्षा करण्याचा अधिकार कायद्यात असला पाहिजे ही जाणीव प्रगत देशांत आता होऊ लागली आहे. दिनांक १९ एप्रिल १९७४ ला इटलीतील प्रदूषणात्मक पहिल्याच खटल्यात १७ उद्योगपतींना चार महिन्यांच्या कारावासाची शिक्षा ठोठावली गेली. अमेरिकेत काही प्रदूषणात्मक गुन्ह्यांसाठी प्रदूषणाचा धोका नाहीसा होईपर्यंत प्रत्येक दिवसाला १०,००० डॉलर्सचा दंड करण्यात येतो ! प्रदूषणाचे सध्याचे संकट टाळण्यासाठी कायद्यानेच शासनाचे हात बळकट व्हावयास पाहिजेत. प्रदूषणावर हाच एक प्रभावी तोडगा आहे.

( पुणे आकाशवाणीच्या सौजन्याने )

अनुक्रमणिका

ग्रंथ–समीक्षा —

प्रा. बापूजी संकपाळ

# शोधणी : एक समीक्षण

---

मराठवाडा विद्यापीठातील मराठी विभागाचे प्रमुख डॉ. यू. म. पठाण यांचा 'शोधणी' हा ग्रंथ संशोधन, संपादन आणि समीक्षात्मक अशा तेरा स्फुट लेखांचा संग्रह आहे. प्राचीन मराठी साहित्याचा सूक्ष्म, सखोल अभ्यास, व्यासंग व बहुश्रुतता यांमुळे या ग्रंथातील लेखांना संशोधनाचे मोल प्राप्त झाले आहे. या शोधनिबंधांतील अनाग्रही भूमिकेमुळे विवेचनाचा समतोल साधला आहे. डॉ. यू. म. पठाण प्राचीन मराठी साहित्य आणि भाषाशास्त्र यांचे गाढे पंडित आहेत याचे प्रत्यंतर त्यांच्या शोध–निबंधांत आढळते. तसेच अर्वाचीन मराठी वाङमयाचे सापेक्षी समीक्षक आहेत याचेही दर्शन घडते. 'शोधणी' मधील लेखांचे वैशिष्ट्य म्हणजे अहंकाराचा कोठे स्पर्शही झालेला नाही. निखळ, नितळ विचार, सुबोध विवेचन व संशोधनाचा पिंड 'शोधणी' या नावातच प्रथमदर्शनी जाणवतो. वाचक जसजसा वाचत जातो तसतसे एकेका लेखाच्या अंतरंगात या विधानाचे प्रत्यंतर येत जाते.

मराठवाडा ही केवळ प्राचीन भूमी नव्हे तर सर्वसमावेशक अशी सांस्कृतिक, साहित्यिक वातावरणाने पुलकित झालेली भूमी आहे. मराठवाड्याच्या मातीत निर्माण झालेल्या अनेक संत–महंतांनी भवतीचा मळा पिकवला. त्यांनी निर्माण केलेल्या साहित्याने महाराष्ट्राचा वाङमयीन वारसा समृद्ध केला. त्यांच्या साहित्याचा सुगंध दशदिशात दरवळला. ज्ञानेश्वर–चक्रधर, मुकुंदराज–दासोपंत, नामदेव– एकनाथ, रामानंद– परमानंद, मन्मथस्वामी, महदंबा, बहिणाबाई अशा अनेकांनी या भूमीत साहित्य फुलविले. या साहित्याच्या सुगंधाने मराठवाड्याच्या मातीला पुलकित केले. गंधवती केले. प्राचीन मराठी साहित्याचा बहर झाला तो येथेच, हे नाकारता येत नाही. यासाठी डॉ. पठाण यांनी

अनुक्रमणिका








'शोधणी' हा ग्रंथ मराठवाड्याच्या मातीला अर्पण करण्यात औचित्यही साधले आहे. प्राचीन मराठी साहित्याचे संशोधन-संपादन-प्रकाशन करताना त्यांनी मराठवाडा ही आपली कर्मभूमी मानली आहे. अविरत कष्ट घेऊन अनेक ग्रंथांचा शोध घेतला आहे. त्याबरोबरच या साहित्याचे संपादन आणि वाङ्मयीन समीक्षा केली आहे. त्याचे फलित म्हणजे प्रस्तुतचा 'शोधणी' हा ग्रंथ होय.

प्रस्तुत ग्रंथातील– 'मराठवाड्यातील प्राचीन साहित्य संशोधन' व 'प्राचीन हस्तलिखितांचे जतन' या दोन लेखांमध्ये अनुक्रमे मराठवाड्यातील प्राचीन मराठी साहित्य संशोधन-कार्याचा आढावा घेतला आहे. बाबासाहेब पोहनेरकर, डॉ. मांडापूरकर या थोर साहित्य संशोधकांपासून तो आजही या संशोधनात गढलेल्या नव्या संशोधकांपर्यंत संशोधनाच्या वाटचालीचा आढावा घेतला आहे. पूर्वसूरींनी केलेल्या संशोधनाचे श्रेष्ठत्व सांगून आणि त्यांच्याबद्दलची नम्र कृतज्ञता व्यक्त करूनही अद्यापि या प्राचीन मराठी साहित्याचे संशोधन-संपादन-प्रकाशन होणे किती आवश्यक आहे, हे सांगितले आहे. त्याप्रमाणेच या साहित्याचे वाङ्मयदृष्टयाही मूल्यमापन होणे अगत्याचे आहे. 'शोधणी' मध्ये असे वाङ्मयीन मूल्यमापनही पुढे केले आहे.

प्राचीन मराठी साहित्य विविध पंथ, संप्रदाय, यांच्या माध्यमातून निर्माण झाले आहे. अनेक व्यक्तींनी विविध परंपराही समृद्ध केल्या आहेत. हे साहित्य काळाच्या प्रवाहात नाश पावू नये म्हणून प्रयत्न करणाऱ्या व्यक्तींच्या बरोबर अनेक संस्थांचाही परिचय करून दिला आहे. प्राचीन मराठी साहित्य संशोधकांना त्यांचे मार्गदर्शन होण्याच्या दृष्टीने सुकरता निर्माण केली आहे.

प्राचीन हस्तलिखितांचे जतन होणे अत्यावश्यक आहे; नव्हे, ते आपले एक नैतिक कर्तव्यच आहे. कारण प्राचीन हस्तलिखिते हा आपल्या संस्कृतीचा फार मोठा वारसा आहे. त्यांचे जतन केल्याने कितीतरी अज्ञात दुव्यांचा शोध लागणार आहे. गतकाळ साकार करणाऱ्या या साहित्यिक दुव्यांचे जतन झाले पाहिजे हे सांगण्यात संशोधकाची कळकळ व्यक्त झाली आहे. 'शोधणी' मधील अशा काही हस्तलिखितांचे संशोधन व संपादन यांमुळे प्राचीन मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासलेखनाला पोषक असा कार्यभागही साध्य झाला आहे. या हस्तलिखित ग्रंथांसंबंधीचा धर्मभोळेपणा, पूजनाची प्रथा, अनेक संशोधकांची हाताळणी, लोकांचे अज्ञान व आधुनिकांची उदासीनता यांमुळे या सांस्कृतिक वारशाला आपण वंचित होणार नाही, याची दक्षता घेण्याची आवश्यकता अत्यंत महत्त्वाची वाटते.

अनुक्रमणिका

प्राचीन मराठी साहित्याची निर्मिती अनेक कवींनी केली आहे. ते सर्व नाथ, महानुभाव, वारकरी, दत्त, नागेश, रामदासी अशा अनेक संप्रदायांचे असले तरी त्यांच्या अभिव्यक्तीमध्ये साधर्म्य होते. त्या साधर्म्याचा शोध घेण्याचा प्रयत्न उल्लेखनीय आहे. वारकरी संप्रदायाचे नामदेव व बहिणाबाई, नागेश संप्रदायाचे अज्ञानसिद्ध, वीरशैव संप्रदायाचे मन्मथस्वामी यांच्या साहित्याचे मूल्यमापन नव्या जाणीवांनी केले आहे. या साहित्यनिर्मितीमागे पंथभिन्नतेची पार्श्वभूमी असली तरीही पंथप्रणीततेऐवजी साहित्याला प्राधान्य देऊन त्यातील अंतिम आध्यात्मिक अनुभवाची एकरूपता, जीवनाच्या अंतिम साध्यामधील साधर्म्य यांचे साधार विवेचन केले आहे. त्या साहित्यात आख्याने आहेत, धवळे आहेत, अभंग आहेत, भारुडे आहेत. विविध अशा या रचना-बंधांचा परिचय करून दिला आहे ! वाङ्मयप्रकार म्हणून त्यांचे महत्त्वही कसे अनन्यसाधारण आहे हे विशद केले आहे. याच वेळी 'संपादण्या' ह्या नव्या रचना-प्रकाराची वाङ्मयीन वैशिष्ट्यांसह ओळख करून दिली आहे.

रामानंदांच्या 'संपादण्यां' बरोबर अज्ञानसिद्धांचा 'वरदनागेश' आणि मन्मथस्वामींचा 'परमरहस्य' या ग्रंथांचे समालोचन करून अनेकत्वातून एकत्व शोधले आहे. ते म्हणतात, "अनेकविधता असूनही त्यात एकविधता आहे. या विविधतेच्या पाकळ्यात एक आगळे सौंदर्य आहे. संस्कृति-समन्वयाच्या पाकळी पाकळीने उमललेल्या या फुलाचा गंध मराठवाड्याच्या मातीत दरवळत आहे." यासाठीच त्यांची संशोधन-दृष्टी या विविधतेमधील वाङ्मयीन गुणांच्या साधर्म्याचा शोध घेत जाते. सांस्कृतिक महत्त्वाबरोबर त्यांच्या वाङ्मयीन वैशिष्ट्यांवर वाचकांचे लक्ष वेधते.

रामानंदांच्या 'संपादण्या' मधील रचनाबंधाबरोबर त्यातील सौंदर्याचा शोध, अभिव्यक्तीचे भारुडांशी असणारे साम्य यांचे दर्शन घडविले आहे. तसेच नागेश आणि चैतन्य संप्रदायातील ऋणानुबंधाचा शोधही घेतला आहे. प्रस्तुत 'शोधणी' चे स्वरूप संशोधन, संपादनाचे प्राधान्याने असले तरी वाङ्मयीन समीक्षणही तितकेच लक्षणीय आहे. आध्यात्मिक, सांस्कृतिक साधर्म्याबरोबर अभिव्यक्तीचे वाङ्मयीन साधर्म्यही पुराव्यानिशी सादर केले आहे. त्यामुळेच या ग्रंथाला आगळे मोल प्राप्त झाले आहे.

समाजजीवनातल्या रूढ तटबंदी येथे साहित्याच्या प्रांतात दिसत नाहीत. हिंदु मुसलमान हे एकाच धर्मसंप्रदायाचे अनुयायी असल्याचे आढळते. महानुभावीय शहामुनी व नागेशभक्त अल्लमखान या संतांप्रमाणेच सूफीपंथ आणि भागवत-

अनुक्रमणिका

धर्म यांतील साधर्म्यांचा अभ्यास वस्तुनिष्ठपणे होणे आवश्यक ठरतो तो यासाठीच ! एवढेच नव्हे, तर महाराष्ट्रातील नामदेवांने पंजाबात जाऊन आणि गुजरातेतील चक्रधरांनी महाराष्ट्रात येऊन कार्य केले. मराठी भाषेची अस्मिता निर्माण केली तशी त्यांनी हिंदी भाषेतही रचना केली. प्राचीन मराठी साहित्याच्या या आजवर उपेक्षित राहिलेल्या अंगांकडे डॉ. पठाण यांनी लक्ष वेधले आहे. कारण संप्रदायभेद, प्रांतभेद, भाषाभेद यांच्या पलीकडे जाऊन मराठवाड्याच्या भूमीत निर्माण झालेल्या साहित्याचे सांस्कृतिक दृष्टचाही महत्त्व विशद केले आहे. निरपेक्ष संशोधनदृष्टीने प्राचीन मराठी साहित्याचे घडविलेले सांस्कृतिक व वाङ्मयीन दर्शन हा या ग्रंथाचा उल्लेखनीय विशेष होय वाङ्मयाच्या अभ्यासाला पोषक ठरणारी एक नवी दिशाच या ग्रंथाने संशोधकांपुढे ठेविली आहे.

डॉ. यू. म. पठाण यांचा संशोधकांचा, साक्षेपी अभ्यासकाचा पिंड आहे. अकारण आग्रही भूमिका ते घेत नाहीत; याचे प्रत्यंतर रामानंदांच्या संपादण्यांविषयी केलेल्या विवेचनात येते. संपादण्यांचे स्वरूप, त्यांचे साधार व सोदाहरण विवेचन केले असले तरी जेथे जेथे म्हणून शंकेला अवसर आहे तेथे तेथे साशंकता व्यक्त केली आहे. उदाहरणार्थ, रामानंदांच्या संपादण्यामधील मारिचवध, जांभूळ, सती-सुलोचना, सुभद्राहरण इत्यादी संपादण्यांविषयी मतभेदाला अवसर असल्याचे आढळून येते. तसेच 'स्वात्मानुभव' हे प्रकरण ज्ञानदेव विरचित असल्याबद्दलची त्यांनी शंका व्यक्त केली आहे. त्याप्रमाणेच एकनाथांनी संशोधलेली ज्ञानेश्वरीची मूळ प्रत मराठवाड्यात निश्चित सापडेल असा ठाम आशावादही त्यांनी प्रकट केला आहे. त्यामुळे हा ग्रंथ नव्या संशोधकांना प्रेरक ठरणारा आहे.

पंजाबातील नामदेव आणि पंढरीचे नामदेव या दोन वेगळ्या व्यक्ती नसून एकच आहेत हे भाषिक अभ्यासाच्या तौलनिक दृष्टीनेही सिद्ध करून दाखविले आहे. एखाद्या मतातील वैयर्थ्य कसे आहे हे साधार पुरावे देऊन स्पष्ट केले आहे. तसेच अज्ञानसिद्ध विरचित 'वरदनागेश' संबंधी लिहिताना या भाष्यग्रंथाची 'नवनिर्मिती' म्हणून यथार्थता प्रतिपादिली आहे. तथापि, भाष्य ही नवनिर्मिती असली तरी ती सापेक्ष असते याचा विसर पडलेला नाही. तत्त्वज्ञान आणि काव्य यांचा सुरेख समन्वय या ग्रंथात कसा झाला आहे याचे विवेचन मूलगामी आहे.



अनुक्रमणिका

परमानंदांच्या आणि बहिणाबाईंच्या अभंगात त्या त्या कवीचा 'स्व-मना'शी झालेला संवाद, आंतरिक द्वंद्व, संघर्ष यांचे पदर उलगडत जाता जाता मनोविश्लेषणात्मक पातळीवरूनही शोध घेतला आहे. एवढेच नाही तर, त्या अभंगांतील काव्यप्रेरणांचाही नव्या जाणीवांनी वेध घेण्याचा केलेला प्रयत्न प्रशंसनीय आहे.

प्रा. गं. बा. सरदार यांची प्रस्तावना या ग्रंथाला लाभली आहे. ती प्रस्तावना ग्रंथाचे महत्त्व साधार विशद करते. प्रा. सरदार म्हणतात, "डॉ. पठाण यांनी या ग्रंथात अनेक महत्त्वाचे प्रश्न उपस्थित केले आहेत. त्यांची सविस्तर चर्चा होणे अगत्याचे आहे." डॉ. पठाण यांचा व्यासंग दांडगा आहे. दृष्टी व्यापक आहे. वृत्ती समतोल आहे. त्यामुळेच 'शोधणी' मधील शोधनिबंधांना ( लेखांना ) समतोल लाभला आहे. विविध संप्रदाय' विविध व्यक्ती, विविध वाङमयप्रकार यांचे साधार विवेचन केले असल्यामुळे 'शोधणी' हा संदर्भग्रंथही झाला आहे.

ग्रंथाच्या शेवटी, प्राचीन मराठी वाङमयाच्या इतिहासाचे लेखन, अध्ययन व अध्यापन यासंबंधी कांही प्रश्न उपस्थित करून त्यांचे मौलिक विवेचन केले आहे.

सारांश, प्राचीन मराठी वाङमयाच्या अभ्यासकांना, संशोधकांना आणि वाङमयाच्या इतिहास लिहिणाऱ्या लेखकांना 'शोधणी' हा ग्रंथ मार्गदर्शक व प्रेरक ठरेल असा विश्वास वाटतो.

ग्रंथ– समीक्षा —

डॉ. वि. रा. करंदीकर

# ' चक्रपाणि ' : काही उत्तरे, काही प्रश्न*

( उत्तरार्ध )

---

## ज्ञानेश्वरीतील लिंगांगसामरस्य

विसोबांनी षट्स्थलसिद्धांत इतका स्वीकारला की त्यांनी त्यावर षड्स्छळ ही रचनाच केली. विसोबांचे शिष्य नामदेव, हे विठ्ठलाचे परम भक्त असूनही त्यांना श्रीपर्वत डोळचांनी पाहण्याची तळमळ लागून राहिलेली होती, असे वर्णन करणारा एक अभंग ढेरे यांनी दिला आहे ( पृ. १०८ ). हा अभंग नामदेवांचाच आहे ना ही शंका तर राहतेच, कारण अभंगांच्या कर्तृत्वाबाबत अशी शंका नेहमीच उत्पन्न होते. आणि समजा, हा नामदेवांचा आहे; तरी त्यांच्या एकूण रचनेमध्ये या अभंगाचे स्थान व महत्त्व काय हे ध्यानात घेणे अधिक आवश्यक आहे. वीरशैव सिद्धान्ताचा मराठी संतांवर कसा प्रभाव पडला होता हे स्पष्ट करण्यासाठी ढेरे यांनी येथे ज्ञानेश्वरीतील दोन ओव्या उद्धृत केल्या आहेत. लिंगांगसामरस्य ही वीरशैव परिभाषेतील एक महत्त्वाची कल्पना आहे. लिंग म्हणजे शिव, अंग म्हणजे जीव आणि सामरस्य म्हणजे त्या दोहोंचे ऐक्य. ढेरे यांनी उद्धृत केलेल्या ज्ञानेश्वरीतील ओव्या सहाव्या अध्यायातील आहेत. कुंडलिनीशक्ती सहा चक्रांचा भेद करून ब्रह्मरंध्रापर्यंत येते. ज्ञानेश्वर वर्णन करतात,–

---

* चक्रपाणि ( आद्य मराठी वाङ्मयाची सांस्कृतिक पार्श्वभूमी )
लेखक : डॉ. रामचंद्र चिंतामण ढेरे
प्रकाशक : विश्वकर्मा साहित्यालय, पुणे – ४११०३०
जानेवारी १९७७, पृष्ठे ३३५, मूल्य चाळीस रुपये

अनुक्रमणिका








मग ब्रह्मरंध्रि थिरावौनि । अहंभावाचिया बाह्या पसरुनि ।
परमात्मलिंगा धावौनि । आंगा घडे ॥
तव महाभूतांची जवनीक फिटे । मग दोहोंसीही होय झटे ।
तेथ गगनासकट आटे । समरसि तिये ॥ ६.३०५–६

ढेरे म्हणतात की, "परमात्मलिंग हा शब्द शिवतत्त्ववाचक आहे हे उघड आहे." हे त्यांचे म्हणणे बरोबर आहे. आंगा घडणे म्हणजे मिळून जाणे, एकरूप होणे, असे ते म्हणतात तेही ठीक आहे. पण त्यानंतर ते सांगतात की, "'परमात्मलिंगा धावौनि आंगा घडे' याचा सरळ अर्थ 'लिंगांग ऐक्य घडते' असाच होईल" (पृष्ठ ११०). ज्ञानेश्वरांनी 'समरस' (–सामरस्य) ही संज्ञा वापरली आहेच, असा आणखी आधारही ढेरे घेतात.

वीरशैव तत्त्वज्ञानात वर्णिलेले लिंगांगसामरस्य येथे ज्ञानेश्वरांना अभिप्रेत आहे असा ढेरे यांचा अभिप्राय आहे. पण परमात्मलिंग या पदात लिंग हा शब्द आलेला असला, तरी "आंगा घडे" म्हणजे मिळून जाते, एकरूप होते असा अर्थ ढेरेच करतात व ते संयुक्त क्रियापद आहे. त्यातील 'अंग' हे पद वेगळे काढता येणार नाही, ते वेगळे काढले तर 'घडे' या पदाला तसा अर्थही उरत नाही. परमात्म्याशी एकरूप होणारी वस्तू येथे ज्ञानेश्वरांच्या दृष्टीने कुंडलिनी शक्ती आहे, वीरशैव तत्त्वज्ञानातील अंग नाही हेही विसरता येत नाही. 'आंगा' हा शब्द त्यांनी अंग या अर्थाने घातला आहे असे म्हणता येणार नाही. ती कुंडलिनी परमात्म्याशी समरस होते, तेव्हा पंचमहाभूतांचा पडदा नाहीसा होऊन सर्वांत सूक्ष्म अशा आकाशतत्त्वासकट ती शक्ती लोप पावते, भिन्नत्वाने उरत नाही; असे वर्णन ज्ञानेश्वर करतात. त्यामध्ये समरस या शब्दावर भर नसून अद्वैतावर भर आहे. वीरशैव तत्त्वज्ञानातील परिभाषेची नकळत आठवण करून देणारे हे वर्णन आहे असे म्हणणे वेगळे, आणि लिंगांगसामरस्य ही त्या तत्त्वज्ञानातील कल्पनाच ज्ञानेश्वरांना येथे अभिप्रेत आहे असा सिद्धान्त करणे वेगळे. कुंडलिनीजागृतीच्या या साऱ्या वर्णनावर नाथपंथातील विचारसरणीचा प्रभाव आहे. "पिंडे पिंडाचा ग्रासु । तो हा नाथसंकेतीचा दंशु" असे याच्या थोडे आधी, तर "तेवी पिंडाचेनि मिषें । पदीं पद प्रवेशे ।" असे याच्यानंतर लगेच ज्ञानेश्वरांनी म्हटले आहे (६.२९१, ३०८). मागचापुढचा हा संदर्भ व एकंदरीत येथील वर्णनात आलेले सारे तपशील इतक्या स्पष्टपणे नाथपंथातील विचारांना अनुसरून असताना, ज्ञानेश्वरांना येथे लिंगांगसामरस्य अभिप्रेत आहे असे ढेरे म्हणतात हे खरोखरी नवल आहे. ज्ञानेश्वरांचा एक अभंग, त्यांच्या

नावावर असलेला पंचीकरण या नावाचा एक ग्रंथ व त्याला आधार म्हणून आणखी एक अभंग, यांचा उल्लेख येथे ढेरे करतात. पण अभंगांचे कर्तृत्व संशयित राहते, तर पंचीकरण हा ग्रंथ ज्ञानेश्वरांचा आहे हे सर्वमान्य झालेले नाही. त्यामुळे हे सारे आधार अखेर डळमळीत राहतात, त्यांतील एकही आधार निर्विवादपणे पत्करावा असा नाही.

ज्ञानेश्वरांवरील वीरशैवांचा संस्कार सिद्ध करण्यासाठी याहून अधिक बलवान प्रमाणे द्यावी लागतील, तशी मिळणे कठीण दिसते. कारण तशी ती मिळाली असती तर ढेरे यांनी त्यांचा येथे खचितच उल्लेख केला असता. हठयोगातील परिभाषेचा प्रभाव ज्ञानेश्वरांवर आहे हे जसे आपण ज्ञानेश्वरीतील विविध उल्लेखांवरून म्हणू शकतो, तसे काही वीर शैवांच्या संस्काराबाबत म्हणता येत नाही. आपला मुद्दा प्रस्थापित करण्यासाठी मुक्ताबाईच्या नावावरील पंधरा ओव्यांचे एक स्फुट काव्य ढेरे येथे उद्धृत करतात. पण त्याबाबतही ही रचना मुक्ताबाईची कशावरून, हा प्रश्न मनात येतोच. ढेरे लिहितात, “ज्ञानदेव–मुक्ताबाईच्या नावावरील कृतीत ही वीरशैवांची परिभाषा योगानुभवाच्या अभिव्यक्तीसाठी वापरली जावी आणि मराठी भागवतपरंपरेत या कृतींचे गायन–वाचन श्रद्धेने होत राहावे, ही वस्तुस्थिती वीरशैवांच्या सूक्ष्म प्रभावाची द्योतक आहे, यात संशय नाही” (पृष्ठ ११३). या वाक्यातील अतिरंजितता सहज ध्यानात येण्यासारखी आहे. “ज्ञानदेव–मुक्ताबाईच्या” या शब्दानंतर “नावावरील” असा एक शब्द ढेरे यांनी घातला आहे हे त्यातल्या त्यात ठीक आहे. योगानुभवाची एकूण वर्णने ज्ञानदेव–मुक्ताबाईंनी किती स्थळी केली व त्यांपैकी किती ठिकाणी त्यांनी वीरशैवांची परिभाषा वापरली, हे तपासून पाहिल्याशिवाय वीरशैवांचा प्रभाव त्यांच्यावर किती प्रमाणात होता हे ठरवता येणार नाही. एखाद्या अपवादात्मक ठिकाणी लिंगांगसामरस्याची आठवण करून देणारा भाग आला किंवा पाचसात स्थळी लिंग हा शब्द दुसऱ्या शब्दाशी जोडून आला, तर तेवढ्या आधारावर “ज्ञानदेवांच्या विचारविश्वावर वीरशैव संस्कार” होता असा निष्कर्ष काढता येत नाही.

## गोरक्षशिष्या मुक्ताई

विसोबांनी शडूस्छळमध्ये दिलेल्या आपल्या परंपरेत चांगदेवांचे गुरुपद भूषविणारी मुक्ताई ही गोरक्षशिष्या आहे असा उल्लेख केला आहे. पण याचबरोबर ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाईस चांगदेवांनी गुरुस्थानी मानल्याची नोंद

इतरत्र आली आहे, इतकेच नव्हे तर स्वतः मुक्ताबाईने चांगदेवांचा उल्लेख आपला शिष्य म्हणून केलेला आढळतो. त्यामुळे चांगदेवांची गुरू ही गोरक्षशिष्या मुक्ताई की ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाई असा प्रश्न उत्पन्न होतो. एकांक काळात चक्रधरांना एक मुक्ताई योगिनी भेटली होती अशी लीळाचरित्राची साक्ष आहे, ही मुक्ताई कोण असाही प्रश्न उभा राहतो. हा सारा गुंता सोडवण्याचा कसोशीचा प्रयत्न ढेरे या ग्रंथात करतात. या विषयावर त्यांनी यापूर्वीही लेखन केले आहे. येथे त्यांचे या बाबतीतील म्हणणे सुसूत्रपणे पहावयास मिळते व इतर प्रश्नांशी त्याचे गुंतलेले धागेही दृष्टीसमोर येतात, हा लाभ आहे.

गोरक्षनाथांची शिष्या मुक्ताई श्रीपर्वतावर राहिली असताना तेथे तिची चक्रधरांशी भेट झाली, असे ढेरे म्हणतात. त्या भेटीचा उल्लेख एकांकांत येतो, तसाच दुसऱ्या एका अप्रसिद्ध लीळेत येतो. या भेटीबाबत एक शंका अशी येते की, एकांकातील लीळेमध्ये चक्रधरांची भेट झाल्यावर "इतुकेंही तप केले, तयाचें फळ आजि आले" असे उद्‌गार मुक्ताई काढते. हे उद्‌गार धन्यतेचे आहेत, आपला जन्म सफल झाला अशा भावनेचे द्योतक आहेत. या भेटीच्या वेळी चक्रधर प्रसिद्ध पुरुष झालेले नव्हते. महानुभाव पंथाचे प्रवर्तन त्यांनी केले व त्यांना लोकमानसात काही स्थान प्राप्त झाले; ही घटना यानंतरची आहे. मुक्ताई तर तपोवृद्ध योगिनी होती आणि तिला साक्षात गोरक्षनाथांचा सहवास व उपदेश लाभला होता. चक्रधरांची परंपरा थोडीफार नाथसंप्रदायात पोचत असली तरी त्या पंथात त्यांना कधी काही महत्त्वाचे स्थान होते असे मानता येत नाही. मग मुक्ताई योगिनीने चक्रधरांच्या भेटीत एवढे साफल्याचे उद्‌गार का काढावेत ? का ते उद्‌गार मुक्ताईच्या विनम्र वृत्तीचे द्योतक व कोणीही साधुसंन्यासी दिसल्यावर काढले जातील असे केवळ औपचारिक स्वरूपाचे मानावेत ? मुक्ताईच्या भेटीच्या स्थानाबाबत सालबर्डीचा डोंगर आणि श्रीपर्वत असा गोंधळ महानुभावी पंथीयांत का व्हावा, असाही एक प्रश्न सुचतो. ढेरे त्याचे उत्तर असे देतात की, श्रीपर्वतावर जाण्याची—कारण "तो तेलंग देश, तेथ अवधूत मान्य"— चक्रधरांनी आपल्या अनुयायांना बंदी केली होती. ही बंदी त्यांनी का करावी ? केवळ तेथे अवधूत मान्य होते म्हणून ? चक्रधरांच्या वास्तव्याने वा केवळ त्यांच्या पदस्पर्शाने पावन झालेले हरएक स्थान महानुभावीयांना पूजार्ह वाटते, ही भावना निर्माण करण्यास स्वतः चक्रधरांची शिकवणही कारणीभूत झालेली आहे. मग जेथे बारा वर्षे वास्तव्य केले त्या श्रीपर्वताचाच त्यांनी अपवाद का करावा ? ही शंका मनात घोळत राहते. श्रीपर्वतावर चक्रधरांना जर कोणी मुक्ताई भेटलीच असेल तर ती गोरक्ष-

नाथांची शिष्या नसावी, कोणी वेगळी असावी; असे मानावे का ? कर्नाटकातील वीरशैव पंथामधील ज्या तेहतीस शरणिनींनी वचनवाङमयात भर घातली त्यांपैकी काहींची नावे, ढेरे यांनी बेन्द्रे यांच्या ज्या लेखाचा आधार घेतला आहे, त्यात आली आहेत. त्यांमध्ये मुक्तायक्का असे नाव येते. तिचा काळ कोणता हे पाहावे लागेल, पण या संदर्भात तिची आठवण होते. मुक्ताईची कथा सांगणारी जी एक अप्रसिद्ध लीळा ढेरे उद्‌धृत करतात तीमध्ये काही अद्‌भुततेचा भाग आहे. एकांकातील लीळेतही मुक्ताईचा जटाभार भूमीपर्यंत असल्याचा, सर्व अंगावर लव असल्याचा व नखे अतिशयच वाढली असल्याचा उल्लेख आहे. अशा अतिशयोक्तिपूर्ण वर्णनामुळे लीळेतील तपशिलाबाबत अचूकपणाच्या दृष्टीने संशय उत्पन्न होतो.

## ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाई

ढेरे यांचे म्हणणे असे की, ही गोरक्षशिष्या मुक्ताई योगिनी पुढे केव्हातरी महाराष्ट्रात आली, तिने चांगदेवांना उपदेश दिला व त्यानंतर इकडेच ती समाधिस्थ झाली. तिची व चांगदेवांची कुठे, केव्हा, कधी भेट झाली याबद्दल ढेरे काही बोलत नाहीत. या चांगदेवांचा पुढे ज्ञानेश्वरांशी संबंध आला व त्यांची धाकटी बहीण जी मुक्ताबाई तिच्या पारमार्थिक अधिकारामुळे प्रभावित होऊन चांगदेव तिच्या ठायी आपली गुरू जी मुक्ताई योगिनी तिला पाहू लागले, केवळ विशीत येत असलेली ही ज्ञानेश्वरांची धाकटी बहीण त्या तपोवृद्ध योगिनीचा अवतार आहे अशी त्यांच्या मनाची धारणा झाली. चांगदेव हे यावेळी वयाने कितीतरी मोठे, किंबहुना चांगले वृद्धच असणार. हे लक्षात घेता व गुरूविषयी असणारी त्याकाळची ऐकान्तिक निष्ठा ध्यानात घेता हे एकदम पत्करणे अवघड जाते. शिवाय ढेरे यांचा हा केवळ एक तर्क आहे हे विसरता येत नाही. चांगदेवांची ही धारणा मुक्ताबाईनेही पत्करली असे म्हणावयास हवे, कारण तिने चांगदेवांचा शिष्य म्हणून उल्लेख केला आहे असे आढळते. ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाई हीच चांगदेवांची गुरू ही समजूत महाराष्ट्रात इतकी दृढ झाली की, गोरक्षशिष्या मुक्ताईचे विस्मरणच होऊन गेले; असे ढेरे यांचे म्हणणे आहे. ही कल्पना त्यांना अतिशय प्रिय होऊन गेली असे दिसते. कारण या साऱ्या विवेचनाचा समारोप करताना प्रथम ते असे म्हणतात की, चांगदेवांनी निवृत्तिनाथशिष्या मुक्ताबाईला आपल्या पूर्वगुरूचा अवतार म्हणून स्वीकारले आणि पुढे चारसहा ओळीनंतर ते गोरक्षशिष्या मुक्ताईबद्दल लिहितात, "खरे म्हणजे तिने आपले सर्व तेज ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाईच्या ठायी

संक्रमित केले. आपले सर्व ' श्रेय ' तिने नव्या मुक्ताबाईला समर्पित केले " ( पृष्ठ १३५ ). प्रत्यक्ष गुरू नसतानाही चांगदेवांनी आपले गुरूपद ज्ञानेश्वर-भगिनी मुक्ताबाईस दिले एवढा तर्क करून ढेरे थांबत नाहीत, तर त्या आद्य मुक्ताई योगिनीनेही आपले श्रेय तिला समर्पित केले; असे विधान ते करतात. आपण इतकेच ध्यानात ठेवावयाचे की, ही ढेरे यांची काव्यात्म शैली आहे.

पण हे काव्यात्म वर्णन एवढ्या मर्यादेत राहत नाही. " चांगा वटेश्वर " या पुढच्या प्रकरणात ढेरे असे लिहितात की, " ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताई ही गोरक्षशिष्या मुक्ताईचाच पुनरवतार मानली गेल्यामुळे, चांगदेव हे आद्य मुक्ताईच्या महासमाधीनंतर केव्हातरी ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताईच्या रूपात गुरुसहवास अनुभवू लागले असावेत, हे आपण मागे विस्ताराने पाहिले आहे " ( पृष्ठ १४९ ). या वाक्याचा सारा रोखच वेगळा आहे हे तात्काल जाणवावे. त्याच्या पूर्वार्धात असा आभास उत्पन्न होतो की, ज्ञानेश्वरभगिनी मुक्ताबाई ही गोरक्षशिष्या मुक्ताई योगिनीचा अवतार अशी त्या वेळच्या समाजाची सार्वत्रिक समजूत होती, कारण " पुनरवतार मानली गेल्यामुळे " असे शब्द ढेरे योजतात; चांगदेवांनी तसे मानल्यामुळे असे ते म्हणत नाहीत. त्यामुळे एकूण वाक्याचा अर्थ असा होतो की, ज्ञानेश्वरशिष्या मुक्ताबाई ही गोरक्ष-शिष्या मुक्ताईचा अवतार आहे या सार्वत्रिक समजुतीचा परिणाम चांगदेवांवर होऊन ते तिच्या ठायी आपली गुरू जी आद्य मुक्ताई तिला पाहू लागले. ढेरे प्रथम काही अनुमान करतात आणि नंतर ते अनुमान म्हणजेच जणू प्रस्थापित झालेला सिद्धान्त असे मानून त्याच्या आधारे पुढचे अनुमान करतात, या पुढच्या अनुमानालाही पुढे सिद्धान्तरूप प्राप्त होण्याची शक्यता असतेच. ऐतिहासिक प्रमाणांवर आधारलेले विवेचन करावयाचे असते तेव्हा ही पद्धत योग्य ठरत नाही, तेथे अधिक नेमकेपणाची व काटेकोरपणाची आवश्यकता असते.

### मुक्ताई—चांगदेवांचा प्रभाव

गोरक्षशिष्या मुक्ताई योगिनी महाराष्ट्रात फार काळ राहिली नसावी असे ढेरे यांचे अनुमान आहे आणि तरीही चांगदेवांच्या द्वारा तिचा प्रभाव महाराष्ट्राच्या सर्व भागांत पसरला, असे त्यांनी म्हटले आहे. तिची परंपरा दाखवणारा एक मोठा वंशवृक्षच त्यांनी एका स्वतंत्र मोठ्या पृष्ठावर दाखवलेला आहे. तो सुमारे पंचवीस पिढ्यांपर्यंत पसरलेला आहे. या परंपरेमध्ये सुप्रसिद्ध नित्यानंदैक्यदीपिकाकार शिवकल्याणही आहेत. आता अनुभवामृतावरील सर्वमान्य अशी टीका लिहिणारे जे शिवकल्याण त्यांच्यावर योगिनी मुक्ताईचा प्रभाव होता

अनुक्रमणिका

असे म्हणावयाचे का ज्ञानेश्वरांच्या तत्त्वज्ञानाचा होता म्हणावयाचे ? ढेरे यांच्या मांडणीनुसार पाहिले तर शिवकल्याण हे योगिनी मुक्ताईच्या परंपरेतील, तिचे गुरु जे गोरक्षनाथ त्यांच्यावर अल्लमप्रभूंच्या उपदेशाचा ठसा उमटलेला, मुक्ताईवर षट्स्थलसिद्धान्ताचा परिणाम झालेला, तो षट्स्थलसिद्धान्त विसोबांच्या शडूस्छळ या ग्रंथात प्रकट झालेला, मुक्ताई चक्रधरांच्या दर्शनाने आपला जन्म सफल झाला असे म्हणणारी तेव्हा त्यांचाही परिणाम तिच्यावर झालेला असणारच. हा सर्व मागचा भाग ध्यानात आणला तर चित्र असे उभे राहते की, शिवकल्याणांवर गोरक्षनाथांमुळे नाथ, अल्लमांमुळे वीरशैव तर मुक्ताईमुळे आणखी काही विचार, असा सर्वांचा ठसा आढळणार; किंवा आढळावयास हवा. पण शिवकल्याण तर ज्ञानेश्वरांचा एकमेव प्रभाव घेऊन उभे राहिलेले दिसतात आणि ते ज्ञानेश्वर, शिवकल्याणांची गुरुपरंपरा मागे पहात गेले तर, योगिनी मुक्ताईहून निराळ्या शाखेत आढळतात. शिवकल्याणांहून अधिक प्रसिद्ध नामदेव. हेही योगिनी मुक्ताईच्या परंपरेत येतात. त्यांच्यावर वारकरी पंथाचा, पंढरीच्या विठ्ठलाचा व ज्ञानेश्वरांचा प्रभाव अधिक मानावयाचा की नाथ, वीरशैव या पंथांचा व योगिनी मुक्ताईचा मानावयाचा. नामदेवांची गुरुपरंपरा विसोबांच्या द्वारा योगिनी मुक्ताईकडे जाते हे ठीक, पण तेवढ्यावरच भर दिला तर ते नामदेवांचे तत्त्वज्ञान आणि व्यक्तिमत्त्व समजण्याच्या दृष्टीने कितीसे उपकारक ठरेल ? आणि तसे ते ठरत नसेल तर त्यांना योगिनी मुक्ताईच्या प्रभावक्षेत्रात कसे टाकता येईल ? केवळ एखादी गुरुपरंपरा किंवा शिष्यपरंपरा अमुक आहे एवढ्यावर, त्या परंपरेतील सर्व व्यक्तींवर आणि त्या व्यक्ती महाराष्ट्राच्या निरनिराळ्या भागात राहणाऱ्या आहेत म्हणून त्या सर्व भागांवर त्या परंपरेच्या आद्यस्थानी किंवा एखाद्या महत्त्वाच्या स्थानी असलेल्या व्यक्तीचा प्रभाव आहे असा निष्कर्ष काढणे सयुक्तिक ठरत नाही. प्रभाव निश्चित करताना इतर अनेक गोष्टींचा विचार करणे आवश्यक असते.

महाराष्ट्रात फार काळ वास्तव्य न करूनही या योगिनी मुक्ताईचा प्रभाव सर्वत्र पडला, अशी जी एक समजूत ढेरे यांची होऊन गेली आहे तिची त्यांना एक मोहिनीच पडलेली आहे. तिच्या कर्तृत्वाचे दर्शन घडविताना ग्रंथाच्या अखेरीस ते लिहितात, " महाराष्ट्रातल्या या राजकन्येने नाना आपदा–विपदांना तोंड देऊन मालवभूमीत राजोपभोग व्रतस्थपणे उपभोगून आणि ऐन वयात योगिनी बनून आपले पुढचे प्रदीर्घ जीवन श्रीपर्वतावरील कर्दळीबनात व्यतीत केले आणि चांगा वटेश्वरांना प्रबोधून, त्यांच्या द्वारा अवघ्या महाराष्ट्रभूमीच्या मांडवावर प्रबोधाचा प्रफुल्ल मोगरा पसरविला " ( पृष्ठ ३०९ ). ढेरे यांची

शैली काव्यात्म आहे हेच खरे. चांगदेवांचे वर्णन करताना त्यांनी म्हटले आहे, " चांगदेव हे शिवयोगिनी मुक्ताईचे श्रेष्ठ शिष्य होत. त्यांच्या द्वारा मुक्ताईची बोधपरंपरा साऱ्या महाराष्ट्रभर पसरली ...... कदाचित प्रयत्नांती उद्या या परंपरेतील इतरांचीही जीवने आणि वचने उजेडात येतील आणि चांगदेवांच्या प्रभावशालित्वाच्या आणखी असंख्य खुणा प्रकट होतील " (पृ. १४९, १५०). महाराष्ट्राच्या आध्यात्मिक व वाङमयीन जीवनात चांगदेवांना इतके महत्त्व आहे अशी इतिहासाची साक्ष आज तरी नाही. मुक्ताई–चांगदेवांचा जो काही परिणाम झालेला दिसतो त्याचे वर्णन या शब्दात केल्यावर ज्ञानेश्वर–तुकारामांच्या प्रभावाचे चित्र उभे करताना कोणत्या शब्दांची योजना करावयाची, असे मनात येते. आणखी माहिती उजेडात आल्यावर चांगदेवांच्या "प्रभावशालित्वाच्या असंख्य खुणा प्रकट होतील " असे ढेरे म्हणतात. हे विधान भविष्यकाळाविषयी आहे, त्याबद्दल आता काय बोलणार ?

## निष्कर्षातील मर्यादा

विसोबांनी शडूस्छळ या नावाचे स्वतंत्र प्रकरण लिहिले किंवा चांगदेवांच्या तत्त्वसार या ग्रंथावर वीरशैवांच्या विचारांची काही छाया आहे, या गोष्टींचा प्रामुख्याने आधार घेऊन ढेरे असा निर्णय करतात की, " गोरक्षनाथांच्या परंपरेमध्ये षट्स्थलसिद्धान्त आत्मीयतेने स्वीकारला गेला आहे " (पृष्ठ १०३–४) आणि मराठी वाङमयातही तो विचार आलेला आहे. पण वीरशैव संप्रदाय सामान्यपणे वेदांचे प्रामाण्य न मानणारा आहे तर विसोबा वारकरी संप्रदायाने प्रभावित झालेले आहेत, असे कुलंदकरांनी प्रस्तावनेत साधार म्हटलेले आहे (पृष्ठ २१). विसोबांचे शडूस्छळ ढेरे यांच्या या ग्रंथाबरोबरच अभ्यासकांसमोर आले असते तर या बाबतीत निश्चयाने काही बोलता आले असते. पण एवढे म्हणता येईल की, केवळ षट्स्थलासारखा एखादा विचार आलेला आहे किंवा अमुक एक गुरुपरंपरा आहे, एवढ्या आधारावर विसोबांनी वीरशैव तत्त्वज्ञानाचा अंगीकार केला आहे असे म्हणता येणार नाही. त्यासाठी आणखी काही गोष्टी पाहाव्या लागतील. ज्ञानेश्वरांची गुरुपरंपरा नाथसंप्रदायाची आहे आणि आपल्या गीताटीकेत त्यांनी कुंडलिनी-योग अतिशय सविस्तर वर्णन केला आहे, एवढ्याचाच आधार घेऊन त्यांच्या एकूण तत्त्वज्ञानाबद्दल कोणी काही निष्कर्ष काढू पाहील तर त्यामध्ये गफलत होण्याची शक्यता आहे हे आपण जाणतो. शंकराचार्यांची बहुतेक सारी परिभाषा ज्ञानेश्वर वापरतात आणि अद्वैतच मांडतात, पण तरी त्यांच्या अद्वैताचा गाभा

शंकराचार्यांहून वेगळा आहे आणि त्यांची शक्तीची संकल्पना वेदान्तातील मायेच्या कल्पनेशी संपूर्णपणे जुळणारी नाही; असे आढळून येते. टिळकांनी शंकराचार्यांचा मायावाद व विश्वाचे मिथ्यात्व जसेच्या तसे पत्करले आणि तरी निष्काम कर्माची महती त्यांनी सांगितली, हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे.

सत् म्हणजे ब्रह्म, चित् म्हणजे माया आणि आनंद म्हणजे ईश्वर अशी चक्रधरांच्या सूत्राशी व म्हणून महानुभाव तत्त्वज्ञानाशी जुळणारी परिभाषा विवेकसिंधूत आली आहे, असा एक उल्लेख ढेरे करतात (पृष्ठ २५५). पण चित् म्हणजे माया असा केवळ शब्दार्थ सारखा दिसला तरी महानुभाव तत्त्वज्ञानातील मायेचे स्थान फार निराळे आहे. जे सत् म्हणजे अविनाशी आहे, ज्याच्या ठायी कोणताच धर्म नाही व म्हणून ज्याच्या ठायी स्वतःची जाणीवही नाही ते निर्गुण ब्रह्म; त्या ब्रह्माच्या ठायी असणारी शक्ती ती अनादी शुद्ध माया, तिच्यामुळे आपण ब्रह्म अशी जाणीव त्या निर्गुणाच्या ठायी उत्पन्न होते, जी जी म्हणून जाणीव तो सारा मायेचा धर्म, चित् म्हणजे जाणीव आणि म्हणून चित् म्हणजे माया; आणि या अनादी शुद्ध मायेने युक्त अशा ईश्वराच्या ठायी आपण ब्रह्म अशी जाणीव सतत असते व म्हणून तो नित्य आनंदरूप असतो; असे सत्, चित् व आनंद यांचे एक स्पष्टीकरण अद्वैत-वेदान्ताच्या परिभाषेतून दिले जाते. ते ध्यानात घेतले तर विवेकसिंधूतील त्या ओवीचा अर्थ लावण्यासाठी महानुभावांचीच परिभाषा स्वीकारली पाहिजे अशी आवश्यकता राहणार नाही. तेव्हा एखाद दुसऱ्या ओवीवरून, विचारावरून किंवा सिद्धांतावरून तत्त्वज्ञानविषयक व्यापक निष्कर्ष काढताना फार सावध राहिले पाहिजे.

ढेरे यांनी या ग्रंथातील आपल्या अध्ययनाला जी मर्यादा घालून घेतली आहे तीमध्ये त्यांनी तत्त्वज्ञानविचार हा येथील विवेचनाच्या कक्षेबाहेर ठेवला आहे (पृष्ठे ६८, ३१२–१३). पण विसोबांच्या शडूस्छळाच्या आधारे ते जे निष्कर्ष काढतात ते निर्विवादपणे प्रस्थापित व्हावयाचे असतील, तर ते तत्त्वज्ञानविचाराच्या प्रकाशात तपासून पाहावे लागतील. किंबहुना केवळ तत्त्वज्ञानविषयक सिद्धांत तपासून पाहणे हेही अखेर पुरेसे नसते. त्या त्या व्यक्तीची शिकवणूक आणि जीवनचरित्र यांचेही अवलोकन करावे लागते. ज्ञानेश्वर हे संपूर्ण ज्ञानी व केवळ विरक्त, पण तरीही त्यांनी भक्तीचा महिमा सांगितला आणि प्रपंचात राहून स्वधर्माचरण करावे असा उपदेश केला; आणि निष्काम कर्माची व "विश्व हें मोहरे लावणया" ची आवश्यकता प्रतिपादन करूनही त्यांनी स्वतः अखेर संजीवनसमाधी घेतली. हे सारे भाग ध्यानात घेतल्या-

शिवाय ज्ञानेश्वरांचे सम्यक् आकलन होऊ शकणार नाही. अल्लमप्रभू, गोरक्षनाथ, मुक्ताई, चांगदेव, विसोबा, आदींच्याबाबत ढेरे यांनी जे विचार व्यक्त केले आहेत ते स्वीकारताना हा सारा विवेक मनी बाळगावा लागेल. आपण केवळ सांस्कृतिक इतिहासाच्या आकलनाच्या दृष्टीने हे अध्ययन करीत आहोत, असे ढेरे आवर्जून सांगतात ( पृष्ठ ६८ ) आणि त्याचवेळी एका प्रांजळ नम्रपणाने असे म्हणतात की, तत्त्वज्ञानविचार आपण केलेला नाही. यादव काळातील सांस्कृतिक जीवनाचा विचार करताना, किंबहुना कोणत्याच काळातील संस्कृतीचा विचार करताना, तत्त्वज्ञानाचा विचार इतक्या कटाक्षाने बाजूला ठेवता येईल का; हादेखील एक विचार करण्यासारखा प्रश्न आहे. अधिक नेमकेपणाने बोलावयाचे तर सांस्कृतिक विचार फार व्यापक असतो, या ग्रंथात केलेल्या विवेचनाला तो शब्द यथार्थपणे लावता येईल असे वाटत नाही.

## पाशुपत संप्रदायाचा प्रभाव

गोरक्षनाथ–मुक्ताई–चांगदेव या परंपरेतील व्यक्तींचा विचार केल्यानंतर ढेरे चांगदेव राऊळ–गुंडम राऊळ–चक्रधर या परंपरेकडे वळले आहेत. यांतील पहिल्या दोघांबद्दल फारच थोडी माहिती उपलब्ध झाली आहे आणि चक्रधरांबद्दल त्यांच्या पंथीय वाङ्मयात पुष्कळ माहिती आलेली असली, तरी ऐतिहासिक दृष्टीने सारा उलगडा झालेला आहे असे नाही. वज्रयानी, नाथ, कौल, कापालिक, वीरशैव, धातुर्वादी अशा अनेक संप्रदायांतील सिद्ध पुरुषांशी चक्रधरांचा संपर्क आला होता आणि हा संपर्क त्यांच्या श्रीपर्वतावरील वास्तव्यात आला होता, असे ढेरे यांचे म्हणणे आहे. श्रीपर्वताबद्दल आणि तेथील सिद्धांबद्दल चक्रधरांना एवढे आकर्षण का होते याचे उत्तर त्यांच्या गुरुपरंपरेत सापडेल, असे त्यांनी म्हटलेले आहे. त्यांचे गुरु व परम गुरु या दोघांच्याही नावात जे राऊळ हे पद आहे, ते त्यांना या दृष्टीने महत्त्वाचे वाटते. चांगदेव राउळांच्या हाती सूप आणि खराटा या वस्तू होत्या, ही केवळ अवधूतत्वाची एक कला की विशिष्ट उपासनाचिह्ने ? गुंडम राऊळ यांना उपदेश करताना चांगदेव राउळांनी त्यांच्या डोक्यावर सूप ठेवले व वर खराटयाने मारले, याचा नेमका अर्थ काय ? चक्रधरांचा महानुभाव संप्रदाय व मातंगीपट्ट संप्रदाय या दोहोंचा काही संबंध जोडला जातो, महानुभावांची निंदाही त्यामुळे झालेली आहे; या घटनेचे "एखादे गूढ चांगदेव राउळांच्या हातातील सूप–खराटयामध्ये दडून राहिले असेल काय ? " असे निरनिराळे प्रश्न उपस्थित करून "आज तरी या प्रश्नांची निर्णायक उत्तरे देणे कठीण आहे " असे ढेरे यांनी म्हटले आहे (पृष्ठ २०८).

एखाद्या विषयाचा शोध घेत असताना त्याच्या मुळाशी जाऊन भिन्नभिन्न प्रश्न उपस्थित करण्याची ढेरे यांची ही प्रवृत्ती प्रशंसनीय आहे, उत्तर मिळत नाही हे सांगण्याचा मोकळेपणाही त्यांनी दाखवलेला आहे.

चांगदेव आणि गुंडम या दोन्ही नावांनंतर येणाऱ्या राऊळ या पदाचा संबंध पाशुपतांच्या लाकुल संप्रदायाशी ढेरे यांनी नेऊन भिडवला आहे. किंबहुना महाराष्ट्रातील विविध संप्रदायांचा व कर्नाटकातील वीरशैव पंथाचा धागा अखेर इसवी सनाच्या सातव्या आठव्या शतकापर्यंत दक्षिणेत सर्वत्र अतिशय प्रभावी असलेल्या पाशुपत संप्रदायाशी जाऊन पोचतो, असे त्यांचे म्हणणे आहे आणि "पाशुपत शैव संप्रदायाचा इतिहास, तत्त्वज्ञान आणि आचारधर्म यांचा अभ्यास करून त्या पार्श्वभूमीवर यादवकालीन महाराष्ट्राच्या इतिहासाची कूटे उलगडणे शक्य आहे" असे आपले मत त्यांनी व्यक्त केलेले आहे (पृष्ठ २१९). मूळ पाशुपत संप्रदाय, त्याची लकुलीश शाखा, तीमधून नाथसंप्रदायाची रावळ शाखा, तिचा चांगदेव राऊळ व गुंडम राऊळ यांच्याशी संबंध, त्या पार्श्वभूमीवर पुढे चक्रधरांचा महानुभाव संप्रदाय, कर्नाटकातील वीरशैव पंथाची पार्श्वभूमीही या पाशुपतात, त्या वीरशैवातील षट्स्थलसिद्धान्ताची छाया चांगा वटेश्वर व विसोबा खेचर यांच्यावर, नाथसंप्रदायावरही अल्लमप्रभूंमुळे वीरशैवांची काही छाप, त्याच नाथसंप्रदायाचा ठसा ज्ञानेश्वर आदींवर; अशी ही मूळ पाशुपत संप्रदायातून निघालेली भिन्नभिन्न संप्रदायांची साखळी ढेरे यांच्या मनासमोर असलेली दिसते. महानुभावांनी लाकुल पाशुपतांसाठी ज्ञानमार्ग ही संज्ञा वापरली आहे, मुंडीदर्शन व न्यायमत हे शब्द आपल्या संप्रदायाला उद्देशून वापरलेले असले तरी त्यांचा पाशुपताशी असलेला संबंध मात्र महानुभाव संप्रदायात सांगितलेला नाही; असाही तपशील ढेरे देतात (पृष्ठे २१३-१५). हे सारे विवेचन अतिशय गुंतागुंतीचे आहे, त्यात अनेक धागे एकमेकामध्ये मिसळून गेलेले आहेत. अनेक मतांचा, पंथांचा, विचारप्रवाहांचा, त्याचबरोबर भिन्नभिन्न व्यक्तींच्या धार्मिक जीवनातील घटनांचा संदर्भ त्यात येतो. ढेरे यांचे अवलोकन किती सूक्ष्म आहे आणि त्यांची शोधक बुद्धी किती दिशांनी आपल्या प्रतिपाद्य विषयाचा वेध घेत राहते, याचा प्रत्यय त्यामध्ये येतो.

हे सारे विवेचन वाचीत असताना आपल्याही मनात काही प्रश्न उत्पन्न होतात. चांगदेव राऊळ हे लाकुल पाशुपत संप्रदायाचे अनुयायी होते असे ढेरे यांनी म्हटले आहे. ते मूळ फलटणचे, तेथे असतानाच त्यांनी लाकुल पाशुपत

मताचा स्वीकार केला होता का ? तसे असेल तर माहूरला जाऊन त्यांनी दत्ताकडून शक्तिस्वीकार कसा केला ? दत्ताचा तो अनुग्रह झाल्यावर ते पुन्हा द्वारकेला का गेले ? पाशुपत तर शैव संप्रदाय, द्वारका श्रीकृष्णाची. द्वारकेला गेल्यावर ते राऊळ झाले असतील तर ती गरज का पडावी ? दत्ताचा अनुग्रह तर आधीच झाला होता. गोविंदप्रभूंनी तर यौवनाच्या उंबरठ्यावर शांकर संन्यास घेतला होता, त्यानंतर ते द्वारकेला गेले, तेथे चांगदेव राउळांनी त्यांच्या डोक्यावर सूप ठेवून व खराट्याने मारून त्यांना दीक्षा दिली, नंतर ते त्यांच्या गुंफेत गेल्यावर त्यांनी त्यांना अवधूत वेष दिला. शांकर संन्यास घेतलेल्या गोविंदप्रभूंनी हे का पत्करले ? ऋद्धिपूरला परत आल्यावर त्यांनी काही वेळा स्त्रीवेष घेतला होता, ते बालोन्मत्तपिशाचवत् वर्तत, हा शाक्त तांत्रिक आचार आहे व हा संशोधनाचा विषय ठरावा असे ढेरे म्हणतात, पण तेवढेच म्हणून थांबतात. शांकर संन्यासापासून स्त्रीवेषापर्यंतचा हा गोविंदप्रभूंचा प्रवास पारमार्थिक दृष्टचा कोणत्या स्वरूपाचा म्हणावा ? त्या प्रवासाची प्रेरक कारणे कोणती ? अशा गुंडम राउळांनी चक्रधरांना दीक्षा दिली म्हणजे नेमके काय केले ? कोणते तत्त्वज्ञान सांगितले ? ढेरे या प्रश्नात शिरतात असे दिसत नाही. ते निरनिराळ्या कथा सांगतात, ते जणू त्या आहेत तशा पत्करतात व पुढे जातात. या साऱ्या पार्श्वभूमीवर, चक्रधरांना सिद्ध व नाथ या संप्रदायांबद्दल जे आकर्षण होते त्याचे मूळ त्यांच्या गुरुपरंपरेत शोधले पाहिजे असे जे विधान ढेरे करतात; त्याचे आकलन करणे कठीण होऊन बसते. आणि चक्रधरांनी महानुभाव हा आपला नवा संप्रदाय उभा करताना आपल्या दोघा गुरूंबद्दल आदरभाव धारण करूनही त्यांना बाजूला सारले आहे, असे ढेरे यानंतर म्हणतात ते समजून घेणे तर अधिकच कठीण होऊन बसते.

## चक्रधरांवरील नाथपंथीय संस्कार

महानुभाव संप्रदायाच्या निमित्ताने,चक्रधरांनी जे नवे विचार मांडले त्यांचे मूळ कोठे शोधावयाचे हा एक कूट प्रश्न आहे. ढेरे ते चक्रधरांच्या श्रीपर्वतनिवासात व नाथ–सिद्धांच्या सहवासात शोधतात. "पूर्वजीवनात गुजरातेतील पाशुपत आणि वैष्णव वातावरणात वाढलेला हा प्रधानपुत्र उत्तर-जीवनात एवढे 'विलक्षण' तत्त्वज्ञान कसे मांडतो, याचे उत्तर चक्रधरांच्या श्रीपर्वतनिवासात साठवलेले आहे" असे ढेरे म्हणतात ( पृष्ठ १८० ). पण एक लक्षात घेणे आवश्यक आहे की, श्रीपर्वतावरील चक्रधरांच्या बारा वर्षांच्या वास्तव्याचा सविस्तर व विश्वसनीय वृत्तांत उपलब्ध झालेला नाही.

अनुक्रमणिका

आहेत ते केवळ त्रुटित असे काही उल्लेख आणि ते श्रीपर्वताशी संबंधित आहेत हेही एक अनुमानच. "चक्रधरस्वामींचे सारे संस्कार सिद्धांच्या आणि नाथांच्या वातावरणातील होते" असेही ढेरे यांनी म्हटलेले आहे (पृष्ठ २४१). याच्या काही खुणा त्यांच्या उद्‌गारांत आढळतात त्या त्यांनी दिल्या आहेत आणि त्यांच्या गुरुपरंपरेत याचे उत्तर सापडेल असेही त्यांनी म्हटले आहे. चक्रधरांना तसा उपदेश दोघांचा. पैकी उधळीनाथ हे नाथपंथी मानले तर त्यांच्याकडून त्यांनी फक्त वयस्तंभिनी विद्या घेतली, इतर अध्यात्मविचार कोणताही घेतला नाही आणि त्यांची भेटही एकदाच झालेली दिसते. ज्यांच्याकडून चक्रधरांनी शक्तिस्वीकार केला व ज्यांच्या सहवासात ते काही काळ राहिले ते गुंडम राऊळ. ते तर बालोन्मत्तपिशाचवत वागणारे, वेळी स्त्रीवेषही धारण करणारे आणि आपल्या विख्यात शिष्यावरही पद्धतशीर असा काही विशिष्ट संस्कार करण्याच्या व्यापात गुंतलेले कधी न आढळणारे. गुंडम राऊळ हे नाथपंथाच्या राऊळ शाखेतील होते असे मानले, तरी त्यांच्यावर त्या पंथाचा नेमका कोणता ठसा होता की जो त्यांनी चक्रधरांना दिला असे म्हणावे ? गुरू-परंपरेव्यतिरिक्त सिद्धांच्या व नाथांच्या संपर्काच्या ज्या खुणा चक्रधरांच्या पुढील जीवनात आढळतात म्हणून ढेरे देतात, त्यांचेही निरीक्षण केले तर हाताला विशेष काही लागत नाही. "वैराग्य ते भर्तृहरीचे", "ऊर्ध्वरेता तो गोरक्ष" किंवा "नाथवाणीसिद्धवाणी निकी" हे अधूनमधून निघालेले उद्‌गार आहेत; त्यांत चक्रधरांची केवळ काही प्रासंगिक मते व्यक्त होतात असे वाटते. नाथपंथातील गीते आवडण्याचा किंवा म्हणण्याचा उल्लेख केवळ प्रशंसापर आहे, त्यांच्या नित्य परिपाठात ती गीते होती असे आढळत नाही. नाथपंथी जोग्याचा पोषाख पाहिल्यावर तो धारण करावा असे चक्रधरांना जे वाटले, त्याबद्दलही तेच म्हणावे लागते; तो काही त्यांनी नेहमीचा वेष म्हणून पत्कर-लेला दिसत नाही. त्यांच्या स्वाभाविक संन्यस्त प्रवृत्तीची द्योतक अशीही ती लीळा मानता येईल. मुक्ताईच्या भेटीची कथा ही चक्रधरांवर घडलेल्या कोणत्या संस्काराचे वर्णन करणारी नसून मुक्ताईचा त्यांच्याबद्दलचा आदरभाव दाखव-णारी आहे.

प्रश्न असा पडतो की चक्रधरांचे व्यक्तिमत्त्व ज्यायोगे बनावे किंवा ज्यामुळे त्यांच्यावर काही आध्यात्मिक संस्कार व्हावा, असा प्रसंग यांत कोण-ताच नाही; नाथपंथाचे तत्त्वज्ञान व आचारधर्म यांचा खास ठसा उमटावा अशीही कोणती घटना नाही. अशा परिस्थितीत चक्रधरांचे सारे संस्कार सिद्धांच्या आणि नाथांच्या वातावरणातील होते, याचा अर्थ काय घ्यावयाचा ?

अनुक्रमणिका

ढेरे नाथपंथाशी संबंधित अशा ज्या तपशिलांचा उल्लेख करतात ते जेथे आढळत नाहीत अशा कितीतरी घटना लीळाचरित्रात आलेल्या आहेत, किंबहुना ज्यांमध्ये नाथपंथाचा काही संदर्भ आहे अशा लीळा फारच थोड्या आहेत. गुंडम राउळांमध्ये खास नाथपंथाचे म्हणावे असे कोणते वैशिष्ट्य आढळत नाही, उधळीनाथांची भेट तर केवळ अल्पकालिक, तेव्हा चक्रधर हे नाथपंथाच्या आकर्षणात कधी नसावेत असा संभव का पत्करू नये? आपल्यापुढे प्रश्न आहे तो असा की, ज्या महानुभाव पंथाचे तत्त्वज्ञान व आचारधर्म यांचे अतिशय बारीकसारीक तपशिलांसह चक्रधरांनी आपल्या उत्तरायुष्यात प्रवर्तन केले, त्याचे बीज चक्रधरांच्या पूर्वजीवनात कोठे शोधावयचे? तो धागा आज उलगडत नाही असेच म्हणणे बरे. सिद्धांच्या व नाथांच्या वातावरणातील संस्कार चक्रधरांवर होते हे सांगितल्यावर ढेरे म्हणतात, "असे असूनही त्यांचे सिद्धांशी व नाथांशी असलेले निकटतेचे संबंध केव्हातरी कोणत्या तरी अज्ञात कारणांनी दुरावलेले दिसतात. या दुराव्याची कारणे ज्याक्षणी ज्ञात होतील, त्याक्षणी यादवकालीन महाराष्ट्राच्या सांस्कृतिक इतिहासातील अनेक गूढे उलगडतील" (पृष्ठ २४१). सिद्धांच्या आणि नाथांच्या वातावरणात चक्रधर प्रारंभी होते असे मत व्यक्त केल्यामुळे आणि चक्रधरांनी उत्तरायुष्यात जो महानुभाव पंथाचा विचार मांडला तो अगदी वेगळा आहे हे स्पष्ट दिसत असल्यामुळे ते नंतर नाथसिद्धांपासून दुरावले असे ढेरे यांना म्हणावे लागले आहे आणि या परिवर्तनाचा उलगडा होत नसल्यामुळे हा दुरावा का निर्माण झाला हे सांगता येत नाही अशी भूमिका घ्यावी लागली आहे. सांगता येत नाही अशी कबुली देण्यात प्रांजळपणा आहे. पण चक्रधर प्रारंभी नाथांच्या प्रभावाखाली होते असे मानण्याइतका सबळ पुरावा त्यांना पुढे करता आलेला नाही. तेव्हा प्रथम तो प्रभाव होता असे मानण्याची व नंतर तो नष्ट का झाला असा प्रश्न उत्पन्न करण्याची आवश्यकता नाही असे वाटते. कारण नाथपंथाचा तो प्रभाव नष्ट का झाला हे समजले तरी तेवढ्याने महानुभाव पंथाच्या तत्त्वज्ञानाचे मूळ कशात आहे त्याचे उत्तर मिळेलच असे नाही.

## चक्रधरांची परंपरानिष्ठा व परंपराविरोध

चक्रधरांनी महानुभाव पंथाची स्थापना केली यामध्ये त्यांनी आपल्या गुरूकडून आलेली जुनी परंपरा तोडली, पण ती तशी तोडली तरी त्यांनी तो परंपरेचा धागा नष्ट केला नाही, अशी ढेरे यांची मांडणी आहे. परंपरानिष्ठा व परंपराविरोध हे दोन्ही विशेष त्यांच्या नवसंप्रदायप्रवर्तनात दिसतात असे त्यांचे

म्हणणे आहे. हे साधण्यासाठी चक्रधरांनी काही गोष्टी मुद्दाम केल्या असे ढेरे सांगतात. चांगदेव राऊळ, गुंडम राऊळ व आपण स्वतः हे तिघेही ईश्वरावतार होत असे चक्रधरांनी सांगितले, पण तसे करताना पहिल्या दोघांत एकेकच शक्ती असून आपण "उभयदृश्यावतारी" आहोत असे म्हटले व अप्रत्यक्षपणे त्या दोघांना आपल्याहून गौण ठरवले. चांगदेव राउळांनी परशक्ती आच्छादून अवरशक्ती प्रकट केली तर गुंडम राऊळांनी अवरशक्ती आच्छादून परशक्ती प्रकट केली, असे सांगण्यामध्येही स्वामींचे चातुर्य आहे. चांगदेव राऊळ पूर्वीच समाधिस्थ झाले असल्याने त्यांचा उपसर्ग पोचण्याची भीती नव्हती आणि गुंडम राउळांना परमेश्वरावतार म्हटले तरी ते बालोन्मत्तपिशाचवत वर्तणारे असल्याने त्यांच्याकडून आपल्या विचारप्रसारात अडचण उत्पन्न होण्याचा संभव नव्हता, असा चक्रधरांच्या मनातील रोख असल्याचे ढेरे सुचवतात ( पृष्ठ २४३ ). पण स्वतःच्या गुरूबद्दल असा भाव चक्रधरांच्या मनात होता असे म्हणणे हे त्यांच्या पदरी ढोंगीपणा बांधणारे व त्यांना कमीपणा आणणारे नाही का? शिवाय लीळाचरित्रात गुंडम राउळांबद्दल चक्रधरांनी जे उद्गार काढलेले आढळतात ते निरतिशय आदराचे आहेत, त्यांत त्यांनी काही हातचे राखून ठेवले आहे असे वाटत नाही. चक्रधरांची हीच भावना त्यांच्या शिष्यवर्गात पोचली असणार, कारण तसे नसते तर चक्रधरांच्या महानिर्याणानंतर दुसरा कोणताही आधार न उरलेले नागदेवाचार्य, म्हाइंभट, केसोबास आदी चक्रधरांचे शिष्य गोविंदप्रभूंजवळ जाऊन राहिले नसते. चांगदेव राउळांना तर बाजूला सारण्याचा प्रश्नच नव्हता, कारण त्यांनी यापूर्वीच हा लोक सोडला होता. चांगदेव राऊळ व गुंडम राऊळ यांच्याबद्दल जी आदरभावना पंथीयांनी बाळगणे आवश्यक होते ती स्वतः चक्रधरांनी सांगितल्यामुळेच शिष्यांच्या ठायी निर्माण झाली. चक्रधर काही बोललेच नसते तर त्या दोघांबद्दल शिष्यवर्गामध्ये पूज्यभाव उत्पन्न होण्याचे कारणच नव्हते. त्यांच्या दृष्टीने चक्रधर हे अवतारी पुरुष होते व अशा ईश्वरी विभूतीचे गुरु व परम गुरु म्हणून गुंडम राऊळ व चांगदेव राऊळ हेही ईश्वरी पुरुष होते; आणि तेही चक्रधरांनी तसे म्हटले म्हणून. अशा परिस्थितीत बुद्धाला अवतार मानण्याच्या वैदिकांच्या कुशलतेशी ढेरे यांनी चक्रधरांच्या या योजकतेची तुलना केली आहे ती अस्थानी वाटते आणि " स्वामींनी योजिलेली ही युक्ती पाहून त्यांच्या कुशल विचारजागरणशक्तीची खात्री पटते " ( पृष्ठ २४४ ) हा त्यांचा निष्कर्षही अकारण वाटतो. वैदिक धर्माच्या पुरस्कर्त्यांना बुद्धाची अडचण वाटत होती, तशी चक्रधरांना चांगदेव राऊळ व गुंडम राऊळ यांची वाटत होती असे म्हणता येत नाही.

## हरिनाथ तेच चक्रधर

चक्रधरांच्या गुरुपरंपरेचा हा विचार केल्यानंतर ढेरे हरिनाथ–रघुनाथ–मुकुन्दराज या आणखी एका परंपरेकडे वळले आहेत. या दोन परंपरांचा धागा त्यांनी एक महत्त्वाचा सिद्धान्त मांडून जोडून घेतला आहे. तो सिद्धान्त असा की, मुकुन्दराजांचे परम गुरू हरिनाथ हेच महानुभाव पंथाचे संस्थापक श्रीचक्रधर होत. हा सिद्धान्त अभ्यासकांना धक्का देणारा आहे यात शंका नाही. तशी या सिद्धान्ताची सूचना डॉ. य. खु. देशपांडे यांच्या एका लेखात चाळीस वर्षांपूर्वीच आली होती, पण तिच्याकडे विशेष गंभीरपणाने लक्ष दिले गेले नाही हा उल्लेखही ढेरे यांनी केला आहे. इ. स. १६७८ मध्ये लिहिल्या गेलेल्या यक्षदेववृद्धान्वय या महानुभाव ग्रंथाचा आधार डॉ. देशपांडे यांनी आपल्या लेखामध्ये घेतला होता. ढेरे यांनी तो आधार तर घेतला आहेच, पण इतरही काही आधार दिलेले आहेत. यक्षदेव आम्नायाची एक आरती, त्याचीच एक नागदेवाचार्यांची आरती, यक्षदेवांची एक निवृत्तिदेवी या नावाची गीताटीका, "भीष्माचार्यांचा भरड" या नावाचे एक पद, एका महानुभाव ग्रंथातील वेदान्तमार्ग–सिद्धान्तमार्ग–परंपराकथन या मथळ्याखालील मजकूर, अन्वयसार या नावाचा एक ग्रंथ; अशा अनेक स्थळी हरिनाथ व चक्रधर यांचे हे ऐक्य महानुभावीयांकडून पत्करले गेले आहे, असा सविस्तर उल्लेख ढेरे यांनी केलेला आहे ( पृष्ठे २५०–५५ ). विवेकसिंधू या ग्रंथाबद्दल महानुभावीयांत आत्मीयता आहे, "चित्‌शब्दें माया कल्पिजे।" हा विवेकसिंधूतील उद्‌गार महानुभाव तत्त्वज्ञानातील परिभाषेशी जुळणारा आहे, महानुभावांकडे विवेकसिंधूच्या प्रती आढळतात; यांकडे ढेरे यांनी लक्ष वेधले आहे.

प्रथमदर्शनीच या सिद्धान्तावर जे आक्षेप येऊ शकतात त्यांचे निराकरणही ढेरे यांनी केले आहे. हरिनाथ हे नाथपंथी तर चक्रधर हे महानुभाव पंथाचे संस्थापक हा भेद प्रथमच नडतो, पण चक्रधरांच्या पूर्वजीवनातील नाथपंथी पर्व ध्यानात घेतल्यावर ती अडचण उरत नाही. चक्रधर व रामदेव दादोस यांची पहिली भेट अमरावती तालुक्यात आंबजय या ठिकाणी झाल्याचा उल्लेख लीळाचरित्रात आहे, हे आंबजय नाव यक्षदेववृद्धान्वयातील अंबावती या नावाशी जुळते आणि हा रामदेव-दादोस म्हणजे मुकुन्दराजांनी विवेकसिंधूत उल्लेखिलेला त्यांचा गुरु रघुनाथ होय; लीळाचरित्रात वर्णिलेली एकांककाळातील चक्रधरांची बालोन्मत्तपिशाचवत अवस्था विवेकसिंधूतील हरिनाथांच्या तशा अवस्थेशी जुळते, दृष्टिपातासरशी स्थित्यानंद देण्याची चक्रधरांची शक्ती

हरिनाथांच्या तशा वर्णनाशी सुसंगत आहे, हरिनाथ हे नाव हरिपालदेव या नावावरून आले असावे, विवेकसिंधूत हरिनाथांना सर्वज्ञ म्हटले आहे, महानुभाव-पंथात चक्रधरांचा उल्लेख त्या नावाने केला जातो; अशी इतर प्रमाणे ढेरे देतात. पंथ या अर्थी मार्ग, गुरुवाचक राऊळ, साधु यासाठी महात्मा, असे शब्द विवेकसिंधूत येतात व ते महानुभाव पंथातील परिभाषेशी जुळतात; असे त्यांनी दाखवले आहे. हे सारे पुरावे सादर केल्यानंतर त्यांचा अखेर सिद्धान्त असा की, "चक्रधर-हरिनाथ-एकत्वाच्या बाबतीत ही प्रमाणे इतकी विपुल, स्पष्ट आणि रहस्यवेधी आहेत की, चक्रधर स्वामी म्हणजेच हरिनाथ हे सत्य आता निरपवादपणे स्वीकारले जावे" (पृष्ठ २५८) हे सत्य आपल्या "पारंपरिक समजुतीला धक्का देणारे" आहे, हे ढेरे यांना मान्य आहे (पृष्ठ २५६). पण ऐतिहासिक दृष्टीने विचार करावयाचा असेल तर ते स्वीकारणे प्राप्त आहे, असे त्यांचे मत आहे. प्रा. कुरुंदकर यांनीही प्रस्तावनेमध्ये या सिद्धान्ताला मान्यता दिली आहे. (पृष्ठ ४१).

## चारपाच महिन्यात संपूर्ण मतपरिवर्तन

रामदेव दादोस यांची चक्रधरांशी पहिली भेट शके ११८९ च्या ज्येष्ठ महिन्यात झाली, ही घटना त्यांच्या एकांककाळातील आहे. त्यानंतर त्याच वर्षाच्या आश्विन महिन्यात पैठण येथे चक्रधरांनी नागांबिकेला प्रेमदान केले आणि आपला एकांककाळ संपवला. नागांबिकेच्या या भेटीपासून पुढे लीळा-चरित्रात दिसणारे चक्रधरांचे चित्र, त्यांचे बोलणे व उपदेश हे सारे अतिशय सुसंगत आहे. तेथे ते दिसतात ते नव्या महानुभाव पंथाचे प्रवर्तन करणारे म्हणून. तेव्हा चक्रधरांमध्ये जो काही बदल व्हावयाचा होता व त्यांचे जे नवे विचार बनावयाचे होते ते सारे परिवर्तन त्यांची व नागांबिकेची भेट झाली तेव्हा होऊन गेले होते. त्याआधी केवळ चारपाच महिने चक्रधरांनी रामदेवाला वेदान्ताचा उपदेश केला आहे. तोवर पत्करलेल्या साऱ्या विचारांचा त्याग करून अगदी निराळे तत्त्वज्ञान स्वीकारण्याच्या दृष्टीने हा अवधी अतिशय अपुरा वाटतो. शिवाय आणखी एक महत्त्वाचा प्रश्न हा उद्भवतो की, या चारपाच महिन्यांच्या अवधीत असे काय घडले की ज्यामुळे चक्रधरांच्या विचारांमध्ये एवढे आमूलाग्र परिवर्तन झाले ? परंपरागत वैदिक तत्त्वज्ञान आणि महानुभाव तत्त्वज्ञान या दोहोंमध्ये संज्ञा, संकल्पना व विचारप्रणाली या सर्व दृष्टींनी एवढा फरक आहे की, नागांबिकेला प्रेमदान करण्याच्या आधी कितीतरी दिवस या परिवर्तनाची प्रक्रिया चालू असली पाहिजे. "वेदान्ताकडून सिद्धान्ताकडे

चक्रधरांची वाटचाल कशी झाली, त्यांचे मतपरिवर्तन होण्यास कोणती कारणे घडली, कोणत्या व्यक्तींच्या प्रभावशाली संपर्कातून त्यांनी नवमतप्रवर्तन केले, त्यांच्या नव्या मताच्या– महानुभाव तत्त्वज्ञानाच्या– घडणीत कोणकोणत्या संस्कारांचा वाटा आहे, इत्यादी अनेक महत्त्वाचे प्रश्न आज अनुत्तरितच राहणार आहेत " असे ढेरे यांनीही मान्य केलेले आहेच (पृ. २५९). पण तितकाच महत्त्वाचा प्रश्न हाही आहे की, रामदेवाच्या भेटीपासून नागांबिकेला प्रेमदान करण्यापर्यंतचा हा चारपाच महिन्यांचा काळ एवढ्या मोठ्या मतपरिवर्तनास पुरेसा मानता येईल का ?

या संदर्भात आणखीही काही प्रश्न उभे राहतात. चक्रधरांनी जर रामदेवास वेदान्ताचा उपदेश केला असेल तर त्यांच्यावर त्या वेदान्तमताचा भरपूर संस्कार झालेला असणार, हा कोणाकडून झाला म्हणावयाचा ? गुंडम राउळांच्याकडून का ? बालोन्मत्तपिशाचवत वर्तणाऱ्या गुंडम राउळांच्या चरित्रात असा काही वेदान्ततत्त्वज्ञानाचा संस्कार शिष्यावर करण्यासारखा भाग आढळत नाही. तेव्हा चक्रधरांवर वेदान्तमताचा संस्कार करणारा गुरू कोण तेही शोधावे लागेल. ज्या रामदेवाला म्हणजे रघुनाथाला चक्रधरांनी हा वेदान्ताचा उपदेश केला तो मुकुन्दराजांचा गुरू आहे व त्या मुकुंदराजांनी विवेकसिंधू लिहिला आहे. त्या ग्रंथात शांकरवेदान्त आहे व त्याचे विवेचन उपनिषदांतील महावाक्याच्या आधारे केलेले आहे. मुकुन्दराजांना हे ज्ञान रामदेवांकडून झाले असणार व रामदेवांना चक्रधरांकडून. त्या चक्रधरांच्या बोलण्यामध्ये, शिकवणुकीमध्ये उपनिषदांचा वा शांकर वेदान्ताचा कोणताही उल्लेख येत नाही, त्यातील परिभाषा येत नाही, खंडन करण्यासाठी म्हणूनही वेदान्तमताचा संदर्भ कधी येत नाही; हे कसे काय ? नाथपंथाचा "विलक्षण ठसा " राहू शकतो, गोरक्षनाथांसारख्यांचे उदाहरण येऊ शकते, नाथवाणीची स्तुती येते; तसा वेदान्तमताचा वा त्यातील विचारांचा कोणताच उल्लेख येत नाही हे कसे काय ? नाना कलांचे मर्म जाणणारा एक रसिक, शिष्यांच्या जीवनाला दिशा देणारा लोकसंग्रहशील गुरू किंवा वासनाशून्य जीवन घालवणारा एक सत्पुरुष असे जे चक्रधरांचे चित्र लीळाचरित्रात दिसते ; तसे ते वेदान्ताचा गाढ परिचय असणारा, त्या वेदान्ताचा उपदेश करू शकणारा असा एक विद्वान पुरुष– मग ते मत त्याने नंतर विचारपूर्वक सोडलेले का असेना–, पण तसे चित्र दिसत नाही हे ध्यानात घेण्यासारखे आहे. किंबहुना वेदान्तविचारांशी निकटचा व खोलवर असा काही परिचय चक्रधरांचा असावा की नाही अशी शंका उत्पन्न करणारे ते चित्र आहे, हे विसरता येत नाही.

अनुक्रमणिका

हरिनाथ तेच चक्रधर आणि त्यांनीच रामदेवास म्हणजे रघुनाथास वेदान्ताचा उपदेश केला, असे मानण्यास हे फार प्रतिकूल ठरते.

आपण पूर्वी वेदान्तमार्गाचे उपदेशक होतो व आता सिद्धान्तमार्गाचे प्रवर्तक झालो आहोत, रामदेवांसारखा अधिकारी शिष्य आपल्याला लाभला होता पण आता आपला व त्याचा मार्ग वेगळा झालेला आहे, अशा प्रकारचा कोणताही उल्लेख चक्रधरांनी आपल्या शिष्यांजवळ कधी केल्याचे लीळाचरित्रात आलेले नाही. चक्रधर आपल्या शिष्यांजवळ अनेक गोष्टी बोलत असत हे या संदर्भात विशेष महत्त्वाचे आहे. येथेच रामदेवाच्या मृत्यूच्या वेळचे जे करुण चित्र लीळाचरित्रात आले आहे त्याची आठवण होते. रामदेवाला चक्रधरांबद्दल वाटणारा उद्वेग त्या प्रसंगात व्यक्त झाला आहे असे दिसते. हा महानुभावांनी दिलेला वृत्तांत आहे हेही अर्थात ध्यानात हवे. पण त्या लीळेमध्ये रामदेवाचे जे चित्र दिसते ते हरिनाथांच्या समर्थ शिष्याचे, आपल्या गुरूने ज्या मताचा उपदेश केला त्याचा त्याने त्याग केल्यावरही गुरूच्या पूर्वीच्याच उपदेशाला धरून आपले जीवन नेणाऱ्या तत्त्वनिष्ठ व करारी अशा पुरुषाचे दिसत नाही; त्याचप्रमाणे मुकुन्दराजां-सारख्या शिष्याला वेदान्ताचा उपदेश करणाऱ्या अधिकारी गुरूचेही ते चित्र आहे असे वाटत नाही. शिवाय गुरू मृत्युशय्येवर होते तेव्हा मुकुन्दराज कोठे होते असे म्हणावे ? का ते आधीच समाधिस्थ झाले होते ? मुकुन्दराज विद्यमान असतील तर ते किंवा इतर कोणी शिष्य रामदेवांच्या मृत्युशय्येजवळ का नसावेत आणि नेमके महानुभाव अनुयायी का असावेत ? बारीकसारीक तपशील वास्तवाला धरून व साक्षेपाने देणारे जे स्मृतिस्थळकार ते रामदेव दादोस म्हणजेच रघुनाथ, तोच चक्रधरांच्या एकांककाळातील वेदान्तमार्गी शिष्य आणि मुकुन्दराजांसारख्या समर्थ शिष्याचा गुरू होय, हे महत्त्वाचे तपशील कसे नोंदवीत नाहीत ?

रामदेव हा वेदान्तमताचाच पुरस्कार करीत राहिला हे चक्रधरांच्या शिष्यांनी नोंदवलेले आढळत नाही, त्याचप्रमाणे मुकुन्दराजांनीही आपल्या परम गुरूच्या म्हणजे हरिनाथांच्या उत्तरायुष्यातील मतपरिवर्तनाचा किंवा आपले परम गुरू तेच महानुभाव पंथाचे प्रवर्तन करणारे चक्रधर होत या गोष्टीचा कोणताही उल्लेख विवेकसिंधूमध्ये केलेला आढळत नाही. ढेरे तर म्हणतात, “ रघुनाथ आणि त्याच्या परंपरेतील व्यक्तींनी चक्रधरांच्या हरिनाथ-भूमिकेशीच एकनिष्ठ राहावे आणि आपल्या मूळ बोधप्रेरणाशी विसंगत असणारे महानुभावीय चक्रधरचरित्र पद्धतशीर विसरावे हे अगदी स्वाभाविक

अनुक्रमणिका

आहे. चक्रधरस्मृतीशी संबद्ध अशा सर्व गोष्टी टाळण्याचाच प्रयत्न या परंपरेत झाला असणार यात संशय नाही " ( पृष्ठ २६५ ). या गोष्टीबद्दल इतके नि:संशय राहता येईल असे वाटत नाही. एकनाथांचे परम गुरू चांद बोधले यांचे उदाहरण ढेरे यांनी दिले आहे व एकनाथांनी तो उल्लेख संपूर्णपणे टाळला आहे हे दाखवले आहे. पण एक तर जनार्दनस्वामींचे गुरू कोणी सूफी संप्रदायातील साधू होते हे म्हणणे अद्याप सर्वमान्य झालेले नाही आणि ऐतिहासिक दृष्टचा ते उदाहरण बरोबर आहे असे मानले तरी या दोहोंत फरक आहे. सूफी हा इस्लामी म्हणजे परधर्मीय पंथ आहे, तसे चक्रधरांच्या महानुभाव पंथाबाबत म्हणता येत नाही.

## चांगदेव राऊळ तेच चक्रधर

हरिनाथ तेच चक्रधर असे मानले तर विवेकसिंधूमधील हरिनाथांचा वृत्तांत चक्रधरांच्या चरित्राशी मिळताजुळता असावयास हवा, पण तो तसा नाही. या विसंगतीचा परिहार करताना ढेरे असे दाखवतात की, मुकुन्दराजांनी दिलेला हरिनाथांचा वृतान्त चांगदेव राउळांच्या जीवनाशी जुळणारा आहे आणि चक्रधरांच्या आयुष्यात अशी फिरवाफिरव मुकुन्दराज कशी काय करू शकतात, असा प्रश्न कोणी उपस्थित करील तर त्याचे उत्तर ढेरे असे देतात की; यात तसे काही वावगे आहे असे म्हणता येत नाही, कारण चांगदेव राऊळांचे चरित्र हे चक्रधरांचेच पूर्वजीवन आहे. याचा एकूण अर्थ असा की, हरिनाथ व चक्रधर या दोन निरनिराळ्या व्यक्ती नव्हेत, त्याचप्रमाणे चांगदेव राऊळ व चक्रधर याही निराळ्या व्यक्ती नव्हेत. परिणामत: असे प्राप्त झाले की चांगदेव राऊळ, चक्रधर व हरिनाथ या तीन निरनिराळ्या व्यक्ती नाहीत; तर ती एकच व्यक्ती आहे. हा सिद्धान्त एकदम नवीन आहे हे मान्य करावयाला हवे. वेदान्तमार्ग-सिद्धान्तमार्ग-परंपरा या नावाचे एक महानुभावीय प्रकरण आहे. त्यात हरिनाथ व चक्रधर यांचे ऐक्य नोंदवले आहे व हरिनाथ तेच चांगदेव राऊळ हा उल्लेखही आहे: असा आधार ढेरे घेतात. या प्रकरणाचा काळ कोणता हे ठरवता येत नाही, हेही त्यांनी सांगितले आहे. इ. स. १६७८ मध्ये म्हणजे चक्रधरांनंतर जवळजवळ चारशे वर्षांनी मयंकसुत मुरारी याने लिहिलेल्या दर्शनप्रकाश या ग्रंथाचा आधारही ढेरे घेतात. हा आधार फारच उत्तरकालीन आहे. पण हे दोन्ही आधार विश्वसनीय म्हणून ते स्वीकारतात आणि या नव्या सिद्धान्ताच्या प्रकाशात चक्रधरांच्या चरित्राची रूपरेषा सादर करण्याचा प्रयत्न करतात. या रूपरेषेचा सविस्तर विचार येथे शक्य नसला तरी तीवर एक धावता दृष्टिक्षेप टाकणे आवश्यक आहे.

हरिनाथ म्हणजेच चक्रधर हे फलटण येथे जन्मले. विवेकसिंधूत "मनोहर अंबानगरी" म्हणून वर्णन केली आहे ती नगरी म्हणजे फलटण होय. आंभीरे व आंबेजोगाई या दोन गावांना अंबानगरीचा मान का प्राप्त झाला हे तपासून पाहिले पाहिजे, असे या संदर्भात ढेरे यांनी म्हटले आहे (पृ. ३१२). हरिनाथांनी माहूरला पाशुपत व्रताचे अनुष्ठान केले व तेथून ते द्वारकेला गेले. तेथे काही काळ राहिल्यावर तेच चक्रधर म्हणून भार्गवक्षेत्री म्हणजे भडोचला प्रकट झाले. पुढे आंबजय येथे रामदेव ऊर्फ रघुनाथ याला त्यांनी वेदान्तमताचा उपदेश केला आणि पुढे "कोणत्या तरी अज्ञात कारणांनी त्यांचे वैचारिक परिवर्तन झाले" व त्यांनी महानुभव पंथाचे प्रवर्तन केले. त्या नव्या संप्रदायाचे आचार्यत्व त्यांनी नागदेवांस दिले. विवेकसिंधूतील कथा, लीळाचरित्रातील लीळा आणि यक्षदेववृद्धान्वयकाराने "रामासी वेदान्तु नागेंद्रा सिद्धान्तु" हा उल्लेख या सर्वांचा आधार घेऊन आणि हरिनाथ–चांगदेव राऊळ–चक्रधर या तिघांचे एकत्व कल्पून ढेरे यांनी केलेली मांडणी स्थूल मानाने अशी आहे.

ही मांडणी पत्करण्यापूर्वी अनेक अडचणींचे निराकरण व्हावे लागेल. हरिनाथांना चांगदेव राऊळ हे प्राप्त झालेले नाव, त्यांनी गुंडम राउळांना दिलेली दीक्षा, पाशुपत व्रताचे अनुष्ठान केल्यावर शंकराचे साक्षात दर्शन झाले असूनही द्वारकेत त्यांनी स्वीकारलेला सूप–खराटा, हरिपालदेवाची व त्याच्या मृत्यूची कथा, गुंडम राउळांकडून चक्रधरांनी केलेला शक्तिस्वीकार, अशा अनेक गोष्टींचा उलगडा होणे आवश्यक आहे. चांगदेव राऊळ हे आपले परम गुरू हे चक्रधरांनीच आपल्या शिष्यांना सांगितले ना? हरिपालदेवाच्या मृत शरिरात चांगदेव राउळांनी प्रवेश केला ही एक चमत्कारकथा म्हणून बाजूला ठेवली, तरी त्याची सारीच कहाणी सोडून द्यावयाची का? ढेरे असे म्हणतात की, "चक्रधरस्वामी मूळचे गुजराती असून ते गुजरातेतून इकडे आले ही एक कल्पित कथा (Myth) आहे अशी जी काही अभ्यासकांची धारणा आहे तिचाही गांभीर्याने वेध घ्यावयास हवा. चांगदेव राऊळ आणि चक्रधरस्वामी हे आत्मतःच नव्हे तर देहतःही एकच होते काय या दृष्टीनेही विचार करायला ही धारणा आपणास प्रवृत्त करते" (पृष्ठ २८४). हा विचार करण्यास कोणतीच हरकत नाही. पण चक्रधर हे पूर्वाश्रमी प्रधानपुत्र नव्हते तर केवळ ब्राह्मणपुत्र होते असे मानले, तर त्यांना अश्वविद्या माहीत होती, युद्धकलेशी त्यांचा परिचय होता किंवा संगीत व नृत्य अशा कलांतील मर्म ते जाणत होते; अशा प्रकारचे जे उल्लेख लीळाचरित्रात येतात, त्यांचा उलगडा कसा करावयाचा? चांगदेव राउळांचे चरित्र म्हणजे

चक्रधरांचे पूर्वजीवन, किंवा हरिनाथ तेच चक्रधर आणि तेच चांगदेव राऊळ, हा सिद्धान्त पत्करण्यापूर्वी; या तिघांच्या चरित्राचे जे जे म्हणून तपशील सांगितले गेले आहेत, त्या सर्वांचा त्या सिद्धान्ताशी सुसंगत असा काही उलगडा करावा लागेल. विशेषतः लीळाचरित्रासारख्या अतिशय वास्तव आणि बऱ्याच प्रमाणात विश्वसनीय अशा ग्रंथात चक्रधरांच्या ज्या कथा आलेल्या आहेत त्यांचा अधिक गांभीर्याने विचार करावा लागेल. ढेरे यांना याची पुरी कल्पना आहे आणि त्यांनी या बाबतीत "साधनांच्या आजच्या स्थितीत निर्णायकपणे काही बोलता येत नाही" असेच अखेरीस म्हटले आहे (पृष्ठ २८४).

## गुरू आणि परम गुरू

हरिनाथ हेच चक्रधर हे पुरते माहीत असूनही मुकुन्दराजांनी हरिनाथांचा वृत्तांत देताना चक्रधरांच्या चरित्रातील तपशील बाजूला ठेवले व त्याऐवजी चांगदेव राउळांच्या चरित्रातील भाग तेथे घातले, आपल्या अनुयायांचा बुद्धिभेद होऊ नये म्हणून हे त्यांनी बुद्धिपुरस्सर केले; असे ढेरे यांचे प्रतिपादन आहे. "गुरुनिष्ठा सर्वोपरी मानला जाण्याचा तो काळ होता." (पृष्ठ २४४) हे ते एकीकडे मान्य करतात आणि त्याच वेळी मुकुन्दराजांनी आपल्या परम गुरूच्या चरित्रातच फेरबदल केला असावा असे म्हणतात. हे केवळ मुकुन्दराजांपुरतेच घडत नाही, या ग्रंथामध्ये इतर काही व्यक्तींच्या बाबतीतही त्यांनी असे संभव सूचित केले आहेत, काही ठिकाणी तर ठाम विधानेच केली आहेत. विसोबा खेचरांचे गुरू कोणी श्रीकृष्णनाथ असूनही ज्ञानेश्वर, सोपान व मुक्ताबाई या तिघांचाही उल्लेख त्यांनी आपले गुरू म्हणून केला आहे, मात्र तो केवळ गौरवभावनेच्या पोटी आहे; असे ढेरे यांनी म्हटले आहे. गोरक्षनाथांनी आधी मच्छिन्द्रांकडून उपदेश घेतला असताही ते पुन्हा अल्लमप्रभूंकडून शिवदीक्षा घेतात हे ढेरे यांनी पत्करलेले आहे आणि हे अल्लमप्रभू गोरक्षनाथांचे गुरुबंधू असण्याची शक्यताही त्यांनी व्यक्त केलेली आहे. मुक्ताई योगिनी ही गोरक्षनाथांची शिष्या, पण चक्रधरांच्या दर्शनाने ती आपला जन्म सफल झाला असे म्हणते. तो केवळ एक औपचारिक उद्गार असू शकेल असे ढेरे मानतात असे दिसत नाही. चांगदेव हे मुक्ताई योगिनीचे शिष्य, पण तिने समाधी घेतल्यावर व ज्ञानेश्वरांची बहीण मुक्ताबाई हिचा परिचय झाल्यावर ते तिच्या ठायी गुरुसहवास अनुभवू लागतात. चक्रधर तर आपले गुरू व परम गुरू हे थोडचा कमी प्रतीचे ईश्वरावतार व आपण मात्र अधिक श्रेष्ठ अवतार अशी धारणा शिष्यांच्या ठायी बुद्धिपुरस्पर रुजवतात आणि आपले गुरु आपल्या तुलनेने गौण मानले जातील अशी व्यवस्थाच करतात. मुकुन्दराज आपल्या परम गुरूचे जे चरित्र वर्णन करतात

त्यातील तपशील बदलून घेतात. त्या काळातील श्रद्धाशील व्यक्ती आपल्या गुरूच्या बाबतीत अशा प्रकारच्या गोष्टी खरोखरीच पत्करतील का, अशी गंभीर शंका आल्याशिवाय राहत नाही.

आपल्या परम गुरूची बदललेली मते आपल्याला का मान्य नाहीत आणि त्यांची आधीची विचारसरणीच आपल्या गुरूला व आपल्याला ग्राह्य का वाटते, हे सांगण्याने गुरुनिष्ठा अधिक समर्पकपणे व्यक्त होईल व सत्याचाही मान राहील; असा काही विचार मुकुन्दराजांच्या मनात येणार नाहीच असे तरी, तसा सबळ पुरावा नसताना, आपण का गृहीत धरावे ? यामध्ये त्यांच्यावरही अन्याय होण्याची शक्यता नाही का ? ही सारी मांडणी करण्यासाठी आधार कोणता, तर मेघचंदाचा यक्षदेववृद्धान्वय की जो ग्रंथ चारशे वर्षे नंतर लिहिला गेला आहे. मेघचंदाने कोणता आधार घेतला, त्याला ऐतिहासिक दृष्टी कितीशी होती, त्याला चुकीची माहिती मिळाली नाही ना, इतर महानुभाव ग्रंथकार याबाबत काय म्हणतात; ते सारे पाहावे लागेल. मेघचंदाचे बरोबर आहे असे मानताना गंभीर अडचणी येत असतील, तर त्याचे म्हणणे बाजूला का ठेवू नये ? किंवा मेघचंद जे काही लिहितो त्याचा उलगडा होत नाही, एवढेच का म्हणू नये ? महीपतींनी आपल्या संतचरित्रपर काव्यांमध्ये किंवा समर्थांच्या शिष्यांनी आपल्या गुरूच्या चरित्रांमध्ये काही चुकीची विधाने केली आहेत हे आपण जाणतो. ती विधाने बरोबर आहेत असे मानून आपण जुना इतिहास नव्याने लावण्याचा प्रयत्न करीत नाही. हे खरे की महिपती आदी ग्रंथकारांच्या चुका आपल्याला आता समजलेल्या आहेत, यक्षदेववृद्धान्वयकाराचे तसे नाही किंबहुना कदाचित त्याचे बरोबर असण्याचीही शक्यता आहे. तशी शक्यता आहे म्हणूनच ढेरे यांच्यासारख्या साक्षेपी संशोधकाला ती माहिती सत्य मानून त्याच्या आधारे यादवकालीन इतिहासातील कूटे उलगडण्याचा असा मोह होतो.

## एक विलक्षण धीट प्रयत्न

ढेरे यांना होणारा हा मोह फार चांगला आहे व त्या मोहापोटीच मराठी वाङमयाच्या आदिपर्वाची सांस्कृतिक पार्श्वभूमी स्पष्ट करण्याचा एक विलक्षण धीट प्रयत्न त्यांनी या ग्रंथात केला आहे. त्यांच्या त्या प्रयत्नाचा आपण निःसंकोच स्वागतशील वृत्तीने आदरच करावयास हवा. पण तो करीत असताना त्यांचे सिद्धान्त स्वीकारले तर कोणत्या अडचणी उपस्थित होतात त्याचेही अवधान आपण ठेवावयास हवे. तसे ते ठेवल्यामुळेच अशा प्रयत्नाचे खरेखुरे चीज होण्यासारखे आहे, आणि विशेष म्हणजे त्या अडचणीतून मार्ग काढण्याची दिशाही पुन्हा डॉ. ढेरे यांच्याच अविश्रान्त प्रयत्नातून आपल्याला मिळण्याची शक्यता आहे.



अनुक्रमणिका

# चर्चा :

## सातवाहन कुलोत्पन्न राजांच्या मातृनामनिदर्शक नावांची व्युत्पत्ति

डॉ. वा. वि. मिराशी

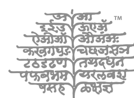
'नवभारत' मासिकाच्या ऑगस्ट १९७७ च्या अंकात 'चर्चा' या सदराखाली श्री. सु. ह. जोशी यांनी सातवाहन राजांच्या 'गौतमीपुत्र' व 'वासिष्ठीपुत्र' या मातृनामनिदर्शक नावांची व्युत्पत्ति काय असा प्रश्न उपस्थित करून त्याचे उत्तर विचारले आहे. त्याचे थोडक्यात स्पष्टीकरण येथे करावयाचे आहे.

श्री. जोशी यांनी आपल्या लहानशा टिप्पणात अनेक प्रश्न मांडले आहेत. त्यांच्या टिप्पणाने वाचकांचा गैरसमज होऊ नये म्हणून त्यांचाही परामर्श घेणे आवश्यक आहे.

श्री. जोशी म्हणतात, 'प्रख्यात शालिवाहन शकाची स्थापना सातवाहन वंशातील राजाने केली अशी परंपरागत समजूत आहे.' अशी समजूत आहे खरी. पण ती चूक आहे. एखाद्या सातवाहन राजाने हा संवत् स्थापला असता तर त्याचा उपयोग त्याने व त्याच्या वंशजांनी केला असता. पण एकाही सातवाहनवंशी राजाने या संवताचा उपयोग केलेला त्याच्या लेखांत आढळत नाही. त्या वंशाच्या सर्व राजांच्या लेखांत कालगणनेसाठी त्या त्या राजांच्या राज्यारंभापासूनची वर्षे उल्लेखिली आहेत. ( ही पद्धति प्राचीन आहे. ) किंबहुना, या संवताचे 'शालिवाहन' हे नाव यादवकालापर्यंत कोठेही आढळत नाही. 'सातवाहन' याचे प्राकृत रूप 'सालाहण' असे होते. त्याचे पुन: संस्कृतरूप 'शालिवाहन' असे करून ते नंतरच्या काळात योजले आहे. देवगिरीच्या यादवांच्या कालापर्यंत त्या संवताचे हे नाव कोठेही आढळत नाही. यादवांच्या काळच्या फक्त एकाच कोरीव लेखात– तासगाव येथील यादववंशी कृष्णाच्या शक ११७२ ( सन १२५१ ) च्या ताम्रपटात– 'श्रीमति शालिवाहनशके' असा शब्दप्रयोग आढळतो. पुढे विजयनगरच्या राजांच्या अमदानींत मात्र तो शब्दप्रयोग रूढ झालेला दिसतो.

आपण नेहमी शालिवाहन शक असा शब्दप्रयोग करून 'शक' शब्द 'संवत्' किंवा 'काल' या अर्थी योजतो. पण तो त्याचा मूळ अर्थ नव्हे. कोणत्याही प्राचीन संस्कृत कोषात तो सापडणार नाही. शक









म्हणजे परकी 'सीथियन' लोक. त्यांच्या नावाशी या कालाची सांगड घातलेली अनेक प्राचीन लेखांत आढळेल. त्या संवताच्या वर्षांचा उल्लेख करताना 'शकानामपि भूभुजाम्' किंवा 'शकनृपकालातीतसंवत्सर' असे शब्द प्राचीन लेखांत आढळतात. तेव्हा हा संवत् कोणा शकनृपतीने चालू केला होता अशी परंपरागत समजूत दीर्घ काळ प्रचलित होती. पण तो शकनृपति कोण याबद्दल विद्वानांत एकमत नाही. कोणी तो संवत् माळवा-काठेवाडात राज्य करणाऱ्या शकक्षत्रपाने सुरू केला असे म्हणतात तर कोणी तो कुषाण-वंशी कनिष्काने चालू केला असे प्रतिपादितात. इतर अनेक संवतांप्रमाणे या संवताला आरंभी कोणतेही नाव नव्हते. कुषाणांच्या माळवा– काठेवाडातील क्षत्रपांनी (सुभेदारांनी) त्याचा कित्येक शतके उपयोग केला होता म्हणून कालांतराने त्याला 'शक संवत्' असे नाव पडले. पण वास्तविक तो कुषाण सम्राट् कनिष्क यानेच चालू केला असावा हेच मत सयुक्तिक दिसते. या सम्राटाचा महाराष्ट्रातील दुसरा क्षत्रप (सुभेदार) नहपान याच्या काळच्या लेखांतही याच शक संवताचा उपयोग केला आहे हे आम्ही इतरत्र दाखविले आहे.

गौतमीपुत्र सातकर्णीने नहपानाच्या वंशाचा समूळ उच्छेद केला असे तद्विषयक लेखात म्हटले असले तरी त्या वंशातील एक पुरुष 'शक माण' हा निसटून दक्षिणेस गेला आणि त्याने तेथे आपले राज्य स्थापले असे दिसते. त्याच्या नाण्यांवर नहपानाच्या नाण्यांवरील सारखी चिन्हे आहेत. हे आम्ही दाखविले आहे. त्याचे कोरीव लेख अद्यापि सापडले नाहीत, पण ते सापडल्यास त्यात कालगणनेकरिता शक संवताचाच उपयोग केलेला आढळेल असा आमचा दृढ विश्वास आहे.

हा माण राजा अत्यंत बलाढ्य होता. त्याचे राज्य दक्षिणेत मोठ्या प्रदेशावर असावें. पुराणांत अत्यंत प्राचीन काळच्या ऐतिहासिक प्रसिद्ध राजांची नावे येतात, त्यांत अनेक सातवाहन राजांची नावे येतात हे अनेकांस माहीत असेल. तसेच या माण नामक शक राजाचे नाव येते त्यावरून त्याचे साम्राज्य अनुमानिता येते.

या माण नामक शक राजाकडून बादामीच्या चालुक्यांनी शक संवत् घेतला. महाराष्ट्रात त्यांच्या काली आभीर ( पुढील काळात कलचुरि-चेदि नाव पावलेल्या ) सवंताचा प्रचार होता. बादामीच्या चालुक्यांनी महाराष्ट्र व विदर्भ जिंकल्यावर तेथे शक संवताचा प्रवेश झाला. तोच शक संवत् तेव्हापासून आपण अद्यावधि उपयोगात आणीत आहो. कालान्तराने त्याचे नाव 'शालिवाहन' झाले हे मागे दाखविले आहे. आता तर तो राष्ट्रीय संवत् झाला आहे.

आता श्री. जोशींनी विचारलेला दुसरा प्रश्न घेऊ. गौतमीपुत्र सातकर्णि आणि वासिष्ठीपुत्र पुलुमावि यांनी आपल्या नावांमागे पित्याचे नाव न लावता आपल्या मातेचे नाव का लावले असा त्यांचा प्रश्न आहे. त्याची संभाव्य कारणेही त्यांनी उल्लेखिली आहेत. ती अशी– ( १ ) त्या काळी मातृसत्ताक पद्धति प्रचलित असावी; ( २ ) राजमहेंद्रीपासून पाच मैलावर गोदावरीचे दोन प्रवाह होतात. त्यांची नावे गौतमी गोदावरी आणि वासिष्ठी गोदावरी अशी आहेत. तेव्हा या दोन राजांनी आपण गोदावरीपुत्र आहोत या अभिमानाने ही दोन नावे धारण केली असावी.

ही दोन्ही अनुमाने सयुक्तिक नाहीत. काही वर्षांपूर्वीपर्यंत केरळात मातृसत्ताक पद्धति राजघराण्यात प्रचलित होती. तेथे राज्य मुलाला न मिळता, मुलीला मिळे व तिचा पति तिच्या नावे राज्य कारभार करी. तशी पद्धति महाराष्ट्रात कधीच नव्हती. गौतमीपुत्र सातकर्णीनंतर त्याचा मुलगाच ( पुलुमावि ) गादीवर आला. त्याच्या बहिणीचे नावही आपणास माहीत नाही. हाच प्रकार त्यापूर्वीच्या व नंतरच्या राजांच्या बाबतीत आढळतो. तेव्हा मातृसत्ताक पद्धतीचा मागमूस त्या काली आढळत नाही.

केवळ पूर्वोक्त दोन राजांनी अशी नावे धारण केली असती तर कदाचित् दुसरे अनुमान विचारणीय झाले असते. पण तसा प्रकार नाही. गुप्त काळा-पर्यंत अनेकांनी– राजांनीच नव्हे तर सामान्य जनांनीही अशी नावे धारण केली होती. ही पद्धति फार प्राचीन आहे. छांदोग्योपनिषदात ( ३, १७, ६ ) देवकीपुत्र कृष्णाचे नाव आले आहे. बृहदारण्यकोपनिषदाच्या शेवटी अशी अनेक ऋषींची नावे आली आहेत ती पाहा. केवळ आर्यच अशी नावे धारण करीत असे नाही. नाशिकच्या लेण्यांतील एका लेखात माढरीपुत्र आभीर नृपति ईश्वरसेन याचे नाव आले आहे. नाशिकच्या एका लेखात वाराहीपुत्र ब्राह्मणाचा उल्लेख आला आहे. दक्षिण भारतातल्याप्रमाणे उत्तर भारतातही अशी नावे प्राचीन लेखांत आढळतात. उदाहरणार्थ घोसुंडी शिलालेखातील पाराशरीपुत्र सर्वतात याचा उल्लेख पाहा. तसाच इतर एका लेखात वैहीदरीपुत्र आषाढसेन याचाही निर्देश आहे. असे शेकडो निर्देश प्राचीन लेखात आढळतात. वाकाट-कांचा एक राजपुत्र गौतमीपुत्र होता, पण तो गादीवर आला नव्हता. गुप्त-कालापासून पुढे मात्र अशी नावे सहसा आढळत नाहीत.

प्राचीनकाळी अनेक स्त्रियांशी विवाह करण्याची पद्धत प्रचलित होती. त्यांच्या अपत्यांमध्ये भेद दाखविण्यासाठी असा निर्देश करण्याची पद्धत आरंभी पडली असावी. पुढे ती सार्वत्रिक झाली असे दिसते.

◆ ◆ ◆

# महाभारत संशोधनाच्या काही नव्या दिशा

श्री. शं. बा. जोशी.

न. भा. जुलै ७७ या अंकातील श्री. अशोक चौसाळकर यांच्या लेखात खऱ्या नव्या दिशेचा अनुल्लेख आहे; ही त्रुटी, भरून काढण्यासाठी हे चार शब्द. संशोधक, आपल्या भूमिकेवरून पंचमदेव, वेद वगैरे ग्रंथांचा अर्थ करू पाहातात. पण याशिवाय आणखी एक भूमिका पण आहे: सत्यान्वेषणाचा विषय होणाऱ्या ग्रंथातील 'समय परिसरात' (duration of time) शिरून त्यातील आशय ग्रहण करण्याची, ही दिशा नवी आहे. प्रतिमा: संकेताची ही भूमिका कशी स्वीकारावयाची या विषयी बरेच संशोधन झाले आहे. दिव्य दैवत कथांची अर्थग्रहणपद्धती आज शिष्टमान्य होत आहे. याविषयी स्वतंत्र लेखाची आवश्यकता आहे. पण या तंत्राची तोंडओळख होण्यापुरते चार शब्द सांगणे येथे शक्य आहे.

गेली १५–२० वर्षे मी, हे क्षेत्र हाताळले आहे; १०० वर्षांपूर्वीच हे तंत्र एका थोर विद्वानाने वापरले आहे. कोर्टातही, 'वकीली' डावपेच न लढवता, सरळ वास्तव: सत्य म्हणून दिसलेले तेच सांगण्याचे व्रत पालन करणाऱ्या थोर परंपरेचे अग्रदूत प्रख्यात विद्वान् वि. ना. मंडलीक यानी हेच तंत्र वापरून, संशोधनक्षेत्रात कित्ता घालून दिला आहे. ('Serpent Worship in Western India' हा लेख मुंबई शाखेच्या Royal Asiatic Society पत्रिकेत आला आहे. 1869–70; pp. 169–200). श्री. मंडलीकांनी हे तंत्र अभावितपणे, सहजस्फूर्तीने वापरलेले दिसते. कारण १०० वर्षांपूर्वी हे संकेत: प्रतिमाशास्त्र आजच्या इतके प्रगत नव्हते.

डॉ. सपीर्, अर्नस्ट्क्यासिरर् प्रभृती संशोधकांच्या परिश्रमाने, हे तंत्र आज विश्वासार्ह निर्णयाप्रत नेण्यास समर्थ असल्याचा दिलासा मला लाभला आहे, उदा: 'आदित्य' संप्रदाय, (वेदांतील यातुचा एक नमुना) हा लेख, 'नवभारता'तच आला आहे! (सप्टें, ७६). हे सांगण्याचे कारण एवढेच कीं, श्री. चौसाळकरांच्या भूमिकेवरून, वेदोपनिषदे आणि खुद्द महाभारत व गीता या ग्रंथांतील 'आदित्य' संप्रदायाचा पत्ता लागणे शक्य दिसत नाही. चौसाळकर पद्धतीने परंपरागत 'गुह्या'र्थास मुकावे लागणार आहे.

महाभारत–गीता यांतील 'समयपरिसरांत प्रवेश मिळण्याच्या तंत्राची' क्यासिरर् यांच्या सूत्रावरून, थोडी तोंडओळख होणे शक्य आहे. ते सूत्र असे;

We have to persue the ways of myth and language, not in their progress but in regress–back to the point from which those two divergent lines emanate ..." (Language and Myth; By E. Cassirer, Dover Publication 1946; p. 33). क्यासिररना त्रिखंड कीर्ती मिळाली तो ग्रंथ मुळांत पाहणे अवश्य आहे. ( Philosophy of Symbolic Form. Vol I Myth; II Language ) थोर व्यासंगी दुर्गाताई भागवत यानी पूर्वी 'सह्याद्रि' तील एका लेखांत हा ग्रंथ वाचण्याची शिफारस केली आहे. श्री. दुर्गाताईंचा 'व्यास-पर्व' मौलिक ग्रंथ ठरतो; ते निष्कारण नव्हे. डॉ. इरावतीबाई कर्वे, यांची बाहेरून आपल्या दृष्टिकोनानी अर्थ करण्याची पद्धत अयशस्वी ठरते; 'व्यास-पर्वा' ची सर, 'युगांताला' येणे शक्य नाही. याचे कारण पंचमवेद अर्थग्रहण-पद्धतीचा दोष, महाभारतातील आशय, वेदातील मूळकथांच्या (archetype) सहाय्याने कळू शकतो. हा लेख नवभारतातच आला आहे! गीतेत 'राजविद्या, राजगुह्य' आहे, असे ग्रंथकारच सांगतो. यामुळे लोकमान्यही चकले. (सप्टें. ७६, न. भा. अंक पाहा) गीतेतील गुह्यार्थ मान्य केल्यास, महात्मा गांधींच्या, "अहिंसात्मक युद्धाची' भूमिकाच गीतेत आहे, असे ठरते.

गीतेतील 'युद्ध' शुद्ध सांकेतिक स्वरूपाचे आहे, असे सांप्रदायिक अर्थावरूनही ठरत आहे. 'जहिशत्रुं, महाबाहो, कामरूपं दुरासदं' हा गीतेचा मुख्यार्थ होतो. 'असंगशस्त्र' वापरून 'अश्वत्थ' वृक्षाची खोल गेलेली मुळे 'दृढेन' छेद करण्यास गीता सांगत आहे! आणि गीतेतील 'कुरुक्षेत्र' या सांकेतिक प्रतिमेंतील गुह्यार्थ, 'जाबालोपनिषदात' येणाऱ्या, 'कुरुक्षेत्र' या प्रतिमेंत सामावलेला आढळेल.

या उदाहरणांनी सांगण्याचा मुद्दा हा की 'कुरुक्षेत्र' या सांकेतिक प्रतिमेचा मागोवा न घेता गीतेतच या शब्दाला अर्थ लावण्याची धडपड व्यर्थ ठरणार आहे. 'अश्वत्थ' वृक्ष (= पुरुष = नाग = नारायण) या शब्दप्रतिमेचा मागोवा घेणे जरूर आहे. केवळ गीतेतील प्रयोग अपुरे असणार. हा वृक्ष, सैंधव संस्कृतीतही होता! ९ पानाची सांकेतिकता, त्या प्रतिमेंत अभ्यसनीय आहे. हाच वृक्ष वेदांत येतो. दोन सुपर्ण मिथुन, या वृक्षाच्या आ–लिंगनात आहेत, या दोघाना 'हा समान वृक्ष' आहे! आणि हा 'आदित्य' वृक्ष असल्याचे सायण भाष्य उघडकीस आणीत आहे! ( I, १६४. २०–२१ ).

अनुक्रमणिका

एकूण, एवढेच सुचवावयाचे आहे, की अशा प्राचीन ग्रंथांतील आशय, 'कसा ग्रहण करावयाचा' हा प्रश्न आहे; अर्थ लादावयाचा नसतो. ग्रंथांत, दिव्यकथांत अर्थ सामावला आहे. हे जाणण्याचे तंत्र जरूर आहे. आजच्या चष्म्यातून प्राचीन घटनांचा अर्थ पाहणेची पद्धत प्रशस्त, किंवा, त्या समय-परिसरांत' प्रवेश मिळवण्याचे तंत्र, हे प्रशस्त? हे श्री. चौसाळकर, आणि सुज्ञ वाचकच ठरवोत.

---

## साभार स्वीकार —

१. बाळक्रीडा ( मुरारिमल्ल विरचित) : सं. रा. चिं. ढेरे व मो० मा० वाळिंबे. प्रकाशक : दा. दि. कुलकर्णी, श्री विद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे. ३०. मूल्य : पंधरा रुपये.

२. नीलकंठ दीक्षित व त्यांची काव्यसंपदा : लेखक : डॉ.केशव रामराव जोशी, प्रकाशक : बलराज अहेर, कुलसचिव, नागपूर विद्यापीठ, नागपूर-१. मूल्य : सत्तर रुपये.

३. दुसरे स्वातंत्र्य : लेखक : भास्कर लक्ष्मण भोळे, प्रकाशक : मनोहर पिंपळापुरे, अमेय प्रकाशन, रुईकर मार्ग, नागपूर. २.

४. चार शोधनिबंध : लेखक : डॉ. द. भि. कुलकर्णी, प्रकाशक : बलराज अहेर, नागपूर विद्यापीठ नागपूर-१. मूल्य : साडेबारा रुपये.

५. महदंबेचे धवळे : सं. डॉ. सुहासिनी इर्लेकर, प्रकाशक : श्रीकृष्णदास महानुभाव, श्रीगीताआश्रम, तिलकरोड, हैद्राबाद-१. मूल्य : बारा रुपये.

६. पहाट : ( काव्यसंग्रह ) : नीलकंठ महाजन : प्रकाशक : सौ. कमल महाजन, नीलकमल प्रकाशन, पिंप्राळे, जळगाव.

७. अर्थसंवाद (खंड १, अंक १) मराठी अर्थशास्त्र परिषदेचे मुखपत्र, संपादक : डॉ. आनंद नाडकर्णी, वार्षिक वर्गणी रु. २५/-

प्रसिद्ध झाले :

नवे प्राज्ञ प्रकाशन :

# आनंदाचा डोह

– तुकारामाच्या अभंगवाणीचे रसिकावलोकन करणारा मराठीतील अनन्यसाधारण ग्रंथ

लेखक : प्रा. रा. ग. जाधव

मूल्य : रु. ८–००

मागणी : कार्यवाह, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई – ४१२८०३
( जि० सातारा )

अनुक्रमणिका








# प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

## मराठी

| | | |
|---|---|---|
| (१) | वैदिक संस्कृतीचा विकास (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी) | २०.०० |
| (२) | अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) (ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती) | ७५.०० |
| (३) | इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ... | १०.०० |
| (४) | क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य (अनु. डॉ. रा. भा. पाटणकर) | १०.०० |
| (५) | सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख) | १०.०० |
| (६) | पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास (डॉ. सुमंत मुरंजन) ... ... ... | ८.०० |
| (७) | चार्वाक–इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) | ६.०० |
| (८) | मानवाचा आदर्श ... ... ... ... | ६.०० |
| (९) | नवमानवतावाद ... ... ... ... | ५.०० |
| (१०) | गीता-प्रवेश (डॉ. गो. वि. देवस्थळी) ... ... | ५.०० |
| (११) | लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा) ... | ४.०० |
| (१२) | भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये) ... | ४.०० |
| (१३) | हिंदी साहित्यविचार (प्रा. पॅरेलाल गोहेल) ... .... | ३.०० |
| (१४) | महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर) .... ... | २.०० |
| (१५) | श्री. यशवंतराव चव्हाण– अभिनंदनग्रंथ ... ... | २०.०० |
| (१६) | संशोधन साधना (डॉ. वसंत स. जोशी) | १२.०० |
| (१७) | ज्ञानदेव चिंतन (डॉ. वसंत स. जोशी) | २०.०० |
| (१८) | आनंदाचा डोह प्रा. रा. ग. जाधव | ८.०० |
| (१९) | भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड | १२.०० |
| (२०) | न्यायसार – आचार्य भासर्वज्ञप्रणीत मराठी भाषांतर व अर्थबोधक टीपांसहित .... ... | ५.०० |
| (२१) | तरंगयामिक व पुंजयामिक (श्री. टोळे) ... | ५.०० |
| (२२) | संस्कार–संगरम् श्री. ग. गं. पेंढारकर ... | १०.०० |

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

अनुक्रमणिका








# प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

## मराठी

| | | |
|---|---|---|
| (१) | वैदिक संस्कृतीचा विकास ( तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी ) | २०·०० |
| (२) | अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर ( पूर्वार्ध ) ( ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती ) | ७५·०० |
| (३) | इतिहासाचे तत्त्वज्ञान ( प्रा. सदाशिव आठवले ) ... | १०·०० |
| (४) | क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र : एक भाष्य ( अनु. डॉ. रा. भा. पाटणकर ) | १०·०० |
| (५) | सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती ( प्र. रा. देशमुख ) | १०·०० |
| (६) | पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास ( डॉ. सुमंत मुरंजन ) ... ... ... | ८·०० |
| (७) | चार्वाक–इतिहास आणि तत्त्वज्ञान ( प्रा. सदाशिव आठवले ) | ६·०० |
| (८) | मानवाचा आदर्श ... ... ... ... | ६·०० |
| (९) | नवमानवतावाद ... ... ... ... | ५·०० |
| (१०) | गीता-प्रवेश ( डॉ. गो. त्रि. देवस्थळी ) ... ... | ५·०० |
| (११) | लोकशाहीचे धोके ( श्री. पन्नालाल सुराणा ) ... | ४·०० |
| (१२) | भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श ( सौ. कमल पाध्ये ) ... | ४·०० |
| (१३) | हिंदी साहित्यविचार ( प्रा. पॅरेलाल गोहेल ) ... .... | ३·०० |
| (१४) | महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना ( श्री. चा. अ. दाभोलकर ) .... ... | २·०० |
| (१५) | श्री. यशवंतराव चव्हाण– अभिनंदनग्रंथ ... ... | २०·०० |
| (१६) | संशोधन साधना ( डॉ. वसंत स. जोशी ) | १२·०० |
| (१७) | ज्ञानदेव चिंतन ( डॉ. वसंत स. जोशी ) | २०·०० |
| (१८) | आनंदाचा डोह [illegible] | ८·०० |
| (१९) | भावार्थ रामायण ( श्री एकनाथ महाराज कृत ) बालकांड | १२·०० |
| (२०) | न्यायसार – आचार्य भासर्वज्ञप्रणीत मराठी भाषांतर व अर्थबोधक टीपांसहित .... ... | ५·०० |
| (२१) | तरंगयामिक व पुंजयामिक ( श्री. टोळे ) ... | ५·०० |
| (२२) | संस्कार–संगरम् श्री. ग. गं. पेंढारकर ... | १०·०० |

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई ( जि. सातारा )

ग्रंथ विक्रेत्यांना २० टक्के कमिशन.

अनुक्रमणिका

